

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

209 | 2014

Varia

Comptes rendus



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23528>

DOI : 10.4000/lhomme.23528

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 24 mars 2014

Pagination : 171-239

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 209 | 2014, mis en ligne le 21 mars 2014, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23528> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.23528>

© École des hautes études en sciences sociales

HISTOIRE & ÉPISTÉMOLOGIE

Sophie Caratini

Les Non-dits de l'anthropologie, suivi de *Dialogue avec Maurice Godelier*

Vincennes, Thierry Marchaisse, 2012, 190 p., bibl., ill. (« Les non-dits »).

“LE PREMIER terrain est un rite de passage paradoxal car sa conclusion n'est pas l'entrée du néophyte dans la société d'accueil, mais dans la communauté scientifique de sa société d'origine » (p. 44).

Par cette remarque aussi surprenante que pertinente, Sophie Caratini renverse la position de l'anthropologue, observateur et analyste de l'altérité, en celle de l'« anthropologisé », dont elle explore le rituel initiatique dans ses arcanes subjectifs les plus subtils, afin d'en éclairer aussi bien les faiblesses que les promesses. À cet effet ce livre est dérangeant car il prend l'anthropologue à contre-pied, mais ô combien décapant lorsqu'il dévoile de façon incongrue les nombreux non-dits de son parcours institué. Le terrain, « indispensables prémices à la construction du savoir de l'anthropologue » (p. 14), se déroule rituellement, comme il se doit, en trois phases : la rencontre, la découverte de l'autre ; le dédoublement progressif de la pensée au contact du nouvel univers appréhendé ; l'insertion des données recueillies dans le discours scientifique reconnu, grâce à laquelle il peut demander d'entrer dans la communauté des chercheurs. Reprenons ces trois étapes.

« Quelle discipline interroge la distinction du même et de l'Autre en même temps que ce besoin qu'ont les individus et les

groupes humains de se distinguer, si ce n'est l'anthropologie ? » (p. 16). L'enjeu de l'anthropologie est donc d'aller expérimenter cette différence, de passer par un moment obligé de décentrement, quitte à frôler entre soi et l'autre « la lisière entre la distinction et la confusion ». Comme sur le terrain il n'est pas question de soi, il faut prendre sur soi. Quand on rencontre pour la première fois des inconnus sur leur propre territoire, on est irrémédiablement l'étranger, un être démuné sans protection face à l'inconnu. Le néophyte se sent nu, il n'a d'autre appartenance que son sexe et son âge, car pour ses hôtes il est inclassable, ni ingénieur, ni missionnaire, ni militaire, que vient-il faire ? Comment être différent de l'image classique du Blanc, du chrétien, à laquelle il est fréquemment identifié ? L'ethnologue va s'évertuer à manifester sa différence, à se démarquer parfois avec excès des autres Blancs pour montrer qu'il n'est pas du côté des exploiters et des dominants (p. 63). Il est alors semblable au nouveau-né qui comprend mieux les gestes que les paroles, il se fait petit en désespérant d'être si peu et, pourtant, c'est dans cette phase initiale instable, ponctuée de frustrations, que l'anthropologue absorbe bien plus qu'il ne croit, car c'est dans le vécu de son corps qu'il emmagasine les nouveaux codes nécessaires à la communication auxquels il doit

s'adapter (p. 60). Il faut faire face à l'altérité et à l'imprévisible à la fois euristique et inquiétant qui l'accompagne. « Il faut négocier sa présence, voire son droit à l'existence et, ce faisant, faire table rase du passé » (p. 65). Lorsque ce premier sentiment de crainte se dissipe, « l'anthropologue devient un objet de suspicion et de curiosité. Et lui n'a qu'une arme à double tranchant, la séduction » (*id.*), qu'il doit manier avec prudence. Plaire sans se vendre, enquêter sans gêner, aider sans s'aliéner. Penser à l'autre plus qu'à soi, ou ne pas pouvoir penser à soi en dehors de la relation à l'autre, tel est l'effet fécond de la rencontre avec l'altérité, qui est lourdement entachée de subjectivité : en quoi suis-je semblable ou différent de mon interlocuteur ? Par ma personnalité, par mon appartenance familiale, par ma langue, par ma culture. Tenter, malgré toutes ces différences, de ressembler à ce qu'il imagine être « un étranger de choix » : semblant sans lequel il ne tiendrait pas (p. 99).

« La pratique du terrain, c'est [ensuite] un ensemble de relations qu'il faut établir avec des inconnus, sur leur propre territoire. Une inscription dans un espace géographique, économique, social, politique et mental dont le chercheur n'a pas l'expérience directe et sur lequel il n'a, *a priori*, aucune prise » (p. 42). L'anthropologue a besoin d'un minimum de protection, laquelle est assurée au départ par les autorisations de mission décernées par les instances étatiques des pays d'origine et d'accueil, et dont l'obtention pose parfois problème. Hormis ces tracasseries impondérables, pour survivre sur le terrain, l'anthropologue doit forger de nouveaux points de rencontre (p. 43), se créer de nouveaux réseaux de communication. Mais quelles relations va-t-il privilégier ? Quelle place va-t-on lui attribuer ? L'insertion s'acquiert souvent au prix d'un statut pas toujours choisi : celui de consanguin d'un ami, ou celui d'allié à une famille. Grâce à ce statut parental d'emprunt, des relations de confiance peuvent se tisser lentement. « Sur le terrain, l'atout de

l'anthropologie c'est le temps » (p. 100). Les longues missions sont recommandées non pas tant pour apprendre la langue, comme on le prétend, que pour être à la fois observateur et participant, vivre longtemps avec les gens. Être à la fois du dehors et du dedans, ce qui ne va pas sans contradictions (p. 95). « Le "je" se dissocie de l'autre "je", prend ses distances pour pouvoir embrasser la scène du regard, tout en réinstaurant le dialogue avec lui-même [...]. Jouer, comme penser, c'est se dédoubler. Par le dédoublement l'ethnologue occupe une position de recul » (p. 97). Au regard des nouvelles expériences enregistrées et de l'impossibilité de les insérer dans la grille culturelle de ses représentations usuelles, des blancs se font jour. Lorsque les significations se perdent et que la mémoire n'est d'aucun recours, la confusion peut devenir source d'angoisse. Pour éviter cette embûche, il faut inventer. L'ethnologue imagine une seconde grille d'interprétation conçue avec des bribes de la culture d'accueil, qui, une fois travaillée, va être son apport personnel, sa contribution à l'anthropologie.

« On comprend alors pourquoi le degré d'erreur ou d'exactitude de cette difficile "science de l'Autre" ne dépend pas seulement du temps passé, ni de la distance géographique ou culturelle, mais de la faille, de cette béance apportée dans le système de référence du chercheur ; une ouverture d'autant plus grande que la rencontre l'aura mis davantage en péril, bousculé jusque dans les tréfonds. Si l'expérience atteint son but et qu'il est vraiment bouleversé par son terrain, la science pourra y gagner un petit quelque chose, et lui aura réussi son rite de passage en ce qu'il sera vraiment passé d'un état à un autre et pourra se dire, ou tout au moins se penser, anthropologue, détenteur non seulement d'un autre langage mais d'un autre discours » (p. 59).

Avec l'âge, l'anthropologue transformera sa découverte en principe, en idée, en obsession existentielle qui, répondant à des questions posées, pourra dans certains cas être promue au rang d'une thématique appliquée de façon euristique à d'autres

terrains, voire à d'autres champs. Mais, s'il est incapable de lâcher ses références culturelles et de prendre le risque de l'errance pour trouver une autre grille, il rate son initiation. Cela arrive, mais on n'en parle pas. D'autres voies sont ouvertes pour finir le parcours. L'anthropologue s'adonnera au professorat, à l'édition de textes, à la défense syndicale de la recherche, ou deviendra un expert ou un porte-parole de son pays d'accueil pour diverses organisations d'aides au développement ou pour les médias.

La troisième phase du rite de passage implique l'analyse des données et leur mise en forme en discours approprié afin d'obtenir la sanction universitaire désirée – le doctorat –, sans laquelle le chercheur ne peut pas entrer dans la communauté scientifique de sa société d'origine. « Lorsqu'il se met à écrire, l'anthropologue est tenu de restreindre son discours à la reconstruction de son "objet", c'est-à-dire à le rendre présent au texte à travers un ensemble de réponses apportées à des interrogations prédéterminées, et sous une forme démonstrative relativement conventionnelle » (p. 119). Là, le sujet est tenu de s'effacer afin d'inscrire son propos dans une démarche objective et scientifique requise, dépouillée de toutes les tensions psychiques qui l'ont engendrée. Et pourtant, il est bien souvent le seul « spécialiste » de la société qu'il présente et analyse. « Telle est la raison pour laquelle on admet sans aucune contestation (ou presque) qu'à partir du moment où il a fait du terrain, les informations sur lesquelles il fonde son argumentation sont fiables » (p. 125). Pourquoi un tel non-dit est-il si persistant ? Sinon parce qu'il est impossible d'admettre que l'objectivité relève de la subjectivité. « Dans la mesure où l'expérience est solitaire, chacun est maître en son domaine, libre également au moment de la reconstruction » (*id.*). C'est ce qui fait dire à l'auteure : « L'anthropologue n'est pas isolé, il est unique » (p. 37). C'est pourquoi, en fin de carrière, il finit souvent par s'objectiver lui-même en s'identifiant à ses idées. Cependant, si son écriture engage, répond

à des promesses faites à soi-même, elle apporte aussi beaucoup à la discipline en montrant que si la raison est universelle, les manifestations culturelles de cette norme sont infiniment variées (p. 35). Les différences sont plus riches que les identités, ce que l'expérience des anthropologues ne cesse, par sa spécificité, de démontrer.

Comment Sophie Caratini a-t-elle pu écrire cette nouvelle « anthropologie de l'anthropologie » pour le moins inhabituelle ? Elle répond à cette question dans la préface de cette dernière édition publiée par Thierry Marchaisse, recensée ici. L'auteure raconte que, sur son terrain auprès des Rgaybat de Mauritanie, « son inconscient s'est mis à parler tout seul » (p. 9). Pourquoi et comment ce vent, venu d'ailleurs, l'a-t-il saisie ? Personne ne peut répondre, pas plus que la psychiatrie car son étiologie est déficiente. La seule chose que l'on sait est que ce vent a soufflé en Afrique lorsqu'elle était dans une famille mi-peuple, mi-lébou avec laquelle elle entretenait des liens étroits, et qui s'est montrée d'autant plus compréhensive envers elle que ces manifestations subjectives sont considérées dans cet univers comme étant essentiellement de nature religieuse. Grâce à cette acception de son état, elle a pu, avec une amie malmenée aussi par un trouble personnel, consulter plusieurs thérapeutes traditionnels qui lui ont donné divers traitements qu'elle a suivis avec application, et qui lui ont permis progressivement d'adopter une autre position subjective envers son mal que celle qui la dominait. Elle a pu ainsi se dégager de cette impasse et continuer ensuite cette thérapie en France avec une psychanalyste qui a très bien compris que « l'Afrique l'avait sauvée de l'hôpital psychiatrique » (p. 10). Sophie Caratini apporte ainsi la preuve manifeste que *guérir, c'est changer de discours*. Après avoir subi ce traumatisme et en être sortie, elle ne pouvait plus lire son travail d'anthropologue de la même manière. À la question de l'histoire de la discipline et de ces concepts dont on se réclame pour ordonner et envelopper les données du

terrain, elle a substitué une réflexion euristique sur sa pratique, que seule elle pouvait mener après avoir subi sur le terrain l'altérité comme un choc et comme un véritable dédoublement d'où elle a pu se voir et voir l'anthropologue autrement : de façon impersonnelle, le véritable socle de la subjectivité. Maurice Godelier qui, à la fin du livre, fait écho à cette démonstration

en évoquant ce qu'a été subjectivement pour lui son terrain auprès de Baruya de Papouasie-Nouvelle Guinée, apporte à l'auteure, en guise d'approbation, sa propre contribution. Leur échange fécond est une conclusion bienvenue à cette analyse d'exception.

Charles-Henry Pradelles de Latour

Michael Taussig

I Swear I Saw This. Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely my Own
Chicago-London, University of Chicago Press, 2011, 174 p., bibl., index, ill.

MICHAEL TAUSSIG nous livre ici une méditation sur ses carnets de notes et sur les dessins qu'il y griffonne. Par ce biais, il propose une contribution à la fois très personnelle et très riche pour réfléchir à l'enquête de terrain ethnographique, et à la manière dont s'y construit le savoir des anthropologues.

Michael Taussig y insiste à bon droit : « En vérité, l'enquête se fonde sur l'expérience personnelle et sur le récit, et non pas sur le modèle des protocoles de laboratoire » (pp. 48 et 49). En tant qu'instruments et supports de sa propre faculté d'imagination, ses carnets lui paraissent un révélateur particulièrement significatif de ce qu'est la production non protocolaire du savoir anthropologique à partir de l'étrangeté de l'expérience ethnographique. Tout au long de ce petit livre, il insiste sur l'hétérogénéité et la singularité des matériaux qu'il fond dans ses carnets : textes, récits d'observation ou d'interaction, rêveries, mais aussi dessins, collages, articles de presse. Ses carnets constituent ainsi des cahiers de montage, des *scrapbooks* suivant le modèle de William Burroughs et Brion Gysin. Le carnet de notes devient un lieu d'inscription de l'immédiateté sensible, souvent refoulée dans la production savante de l'anthropologue, en même temps que celui de

l'élaboration continue de la rencontre entre l'enquêteur et le monde social qu'il parcourt, un premier moment d'inscription à l'intersection qui définit le savoir ethnographique. Les pensées d'après-coup y ont aussi leur place, importante.

La réflexion de Michael Taussig est d'autant plus intéressante qu'elle ne repose pas seulement sur l'analyse de ses notes écrites, mais prend également en considération ses dessins. Pour lui, le dessin consiste en une prise de réel, permettant une certaine accentuation de la réalité, un relevé de traits marquants. Sa propre pratique du dessin n'est pas celle du croquis académique ou muséographique, et ses références renvoient plutôt aux dessins d'Allen Ginsberg, Franz Kafka ou Walter Benjamin. Le carnet d'enquête mêlant dans la continuité du geste graphique l'écrit au dessin apparaît comme le creuset de l'expérience de l'ethnographe, dans lequel le réel n'est pas réduit au texte, le dessin maintenant aiguise la faculté d'observation et active la pensée visuelle.

La méditation de Michael Taussig s'appuie notamment sur l'analyse d'un croquis, reproduit page 2 et, partiellement, en couverture : alors qu'il circulait dans un taxi à Medellín, il aperçut le long d'une voie rapide un couple vivant dans un tunnel,

une sorte de *no man's land*. La femme cousait un sac en nylon autour de l'homme, tel un sac de couchage protecteur. Ce geste de sollicitude dans l'extrême dénuement n'est compréhensible que dans le contexte de la hausse considérable du nombre de sans-abri dans les villes colombiennes, liée à un exode rural forcé résultant de la violence des paramilitaires. Ces migrants pauvres sont par ailleurs les victimes potentielles de la violence policière en ville, pouvant être tués pour faire monter les chiffres de la lutte contre les narco-trafiquants (on parle alors de « faux positifs »). Le croquis témoigne donc de la normalité de l'anormal¹, face à quoi on ne peut que s'exclamer « I swear I saw this » ! Ce qui est précisément ce que Michael Taussig inscrit dans son carnet, à côté de son dessin.

S'ensuit une dernière réflexion, sur le sens de la pratique ethnographique elle-même : pour qui, et à quelle fin, écrit-on en ethnographe dans un carnet de notes, si ce n'est pas seulement pour soi-même ? L'autorité de l'ethnologue, pour l'auteur, ne résulte pas du simple fait d'« être là », elle se constitue dans l'acte de se porter témoin. Le savoir de l'anthropologie est interactionnel et fondé sur l'expérience : dans l'enquête, on rencontre des individus, et des histoires. Notre rôle d'ethnologue est bien d'habiter ces histoires, plutôt que de chercher à les convertir en « faits » ou en « données ». La réalité même, c'est la fragmentation que nous éprouvons dans nos carnets. L'enquête ethnographique consiste ainsi en un voyage vers un inconnu qui se monnaie souvent au prix d'une angoisse élevée, comme l'avait montré Georges Devereux. Pour Michael Taussig,

le carnet représente un moyen de conjurer l'angoisse, c'est le lieu où on se retrouve soi-même quand le voyage questionne l'identité propre de l'enquêteur. Ce qui importe alors, ce n'est pas tant ce qu'il y a dedans, que le simple fait d'en avoir un comme lieu d'inscription de l'expérience subjective vécue dans un champ d'étrangeté, afin que ce que nous voyons puisse être ensuite le support d'un témoignage.

Ce texte singulier, libre et réflexif est extrêmement stimulant. Dans la mesure où il ne s'appuie que sur les usages de carnets de notes spécifiques à Michael Taussig, il prend à l'occasion la forme d'une justification de ses propres pratiques, parfois au prix d'oppositions légèrement caricaturales – ainsi quand il affirme qu'on *fait* un dessin alors qu'on *prend* une photo (p. 21), laissant entendre que l'acte photographique relèverait de la prédation objectivante là où la réalisation de croquis constituerait seule une véritable pensée visuelle, ce qui est bien discutable. Mais il a l'énorme avantage de rappeler que la transformation de l'expérience ethnographique en production anthropologique est loin d'être un processus transparent, et qu'elle se fonde en premier lieu sur l'interaction et la manière dont l'éprouve l'ethnographe, et dont ses carnets de notes se font l'écho.

Michel Naepels

1. Ce qui renvoie à l'article classique de Michael Taussig pensant l'état d'exception à partir de l'œuvre de Walter Benjamin : « Terror as Usual : Walter Benjamin's Theory of History as a State of Siege », *Social Text*, 1989, 23 : 3-20.

C'EST un courant intellectuel mal connu au-delà des frontières du monde germanique – courant inauguré par Chladenius et qui se dissipe avec Max Weber – dont toute la pensée contemporaine reste imprégnée : l'historicisme allemand. Frederick Beiser a voulu rendre compte de ce paradoxe en effectuant un parcours historique et systématique qui, par ricochet, interroge l'anthropologie sur des questions aussi fondamentales que les valeurs, la normativité, le relativisme et son frère ennemi, l'essentialisme.

L'auteur était particulièrement qualifié pour aborder un domaine aussi vaste : l'universitaire américain est une autorité sur la période de l'*Aufklärung* tardive. On lui doit notamment un remarquable essai sur l'émergence du moment postkantien et les controverses anticriticistes qui l'ont accompagné¹, ainsi qu'un tableau raisonné des différentes séquences de l'idéalisme allemand, à partir de ses premiers représentants, qui met l'emphasis très subtilement sur l'apport philosophique de la génération romantique, et sur l'anticartésianisme antisubjectiviste en marche vers l'idéalisme absolu².

En introduction, l'auteur se penche sur ce qui selon les termes de Meinecke est devenu « une révolution de la pensée ». Mais, au fond, qu'est-ce que l'historicisme ? Terme aux sens imprécis (l'usage retenu par Popper n'a fait qu'ajouter à la confusion) pour lequel l'auteur annonce une définition non descriptive mais prescriptive. Elle s'appuie sur « l'absence de distinction entre une substance permanente et des accidents changeants, parce que même leur substance est le produit de l'histoire » (p. 2). L'historiciste est, en quelque sorte, l'« Héraclite de l'humanité », porteur d'une doctrine qui, par ses connotations religieuses, épouse la forme d'une *Weltanschauung*, mais s'appuierait sur les résultats de la

science moderne, et se distancierait du naturalisme, chez Meinecke et Troeltsch. L'historicisme met en avant le principe d'individualité dans une perspective holiste. Il est chez nombre de ses représentants (Herder, Rickert) associé au nominalisme, en faisant l'apologie du relativisme. L'historicisme vu par Beiser, c'est *de facto* un nominalisme holiste, et non une idéologie « infestée » de métaphysique, d'essentialisme ou de mysticisme.

L'historicisme recherche la légitimation de l'histoire comme science, au nom d'une épistémologie et non d'une métaphysique³. L'historicisme exprime une rupture par rapport aux Lumières, encore imprégnées des présupposés de l'époque médiévale, qui recherchait dans la nature humaine une sanction transcendante (p. 11). Il n'a de sens que dans des contextes historiques et sociaux déterminés, et c'est vers la fin du XIX^e siècle qu'il va prendre son autonomie. Alors comment rendre compte de la crise de l'historicisme (dénoncée par Troeltsch et nombre de théoriciens) et de son déclin ? La réponse de Beiser est limpide : elle serait simplement la raison même de son succès et de son immersion dans la pensée contemporaine.

Le corps de l'ouvrage, fort volume de 600 pages, est consacré à treize penseurs dont l'œuvre jalonne ce parcours, certains étant devenus des figures de proue, d'autres restant discrètement dans l'ombre. Au premier chef, Chladenius, le « Vico allemand », auteur du premier traité systé-

1. Cf. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

2. Cf. Frederick C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

3. À ce titre, Hegel et Marx se voient exclus du panel, pour représenter plutôt des philosophies de l'histoire.

matique d'herméneutique, avant de sombrer rapidement dans l'oubli, alors qu'il a mis en évidence la possibilité de l'histoire comme science, tout en affirmant sa foi luthérienne. On lui doit, outre son engagement contre le pyrrhonisme historique, des positions « perspectivalistes » qui relient, dans l'écriture de l'histoire, la connaissance historique au point de vue du spectateur. Justus Möser est le deuxième auteur important après Chladenius et n'a pas souffert de l'éclipse de celui-ci. Il deviendra l'historien le plus influent d'Allemagne, surtout pour son attachement à la question des racines, de la localité (lui-même étant originaire d'Osnabrück, *Kleinstaat* par excellence). Critique de l'*Aufklärung*, et des idées centralisatrices qui en découlaient, il n'en est pas moins un épigone par sa conception de la loi naturelle. Möser est aux yeux de Beiser le véritable père fondateur de la tradition historiciste.

Herder est, de tous les penseurs présentés dans l'ouvrage, celui qui a droit au traitement le plus approfondi. Pas à pas, l'auteur va retracer son parcours vers une vision du monde historiciste, à partir de sa *Philosophie der Menschheit*, forgée à Königsberg, dans le droit fil de l'humanisme de la Renaissance. Celui-ci inaugurera, après un passage par l'Écosse, une anthropologie venant en coalescence avec l'histoire naturelle qui donnera naissance, chez Herder, au principe de développement, l'esthétique rendant compte de celui d'individualité. La polémique de Herder contre l'historiographie de l'*Aufklärung* met en évidence la capacité de chaque nation à trouver son propre bonheur, toujours au nom d'un principe d'individualité. Enfin, Beiser démonte le corpus des *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, l'œuvre majeure de Herder, dont le projet était de considérer toutes les actions humaines comme partie prenante de la nature. Les *Ideen* resteront le monument le plus important à la gloire de l'historicisme, comme l'avait proclamé Dilthey.

Succédant à Herder, Humboldt est campé en Protée, voire en « Bacon des

sciences historiques », selon Droysen, pour avoir formulé une méthodologie représentant « la parfaite synthèse entre empirisme et rationalisme » (p. 167). Influencé par Herder avec lequel il partage la religion de l'humanité, sa conception de l'histoire se déroule à partir de l'anthropologie, selon la perspective de Forster avec qui Humboldt entretenait une étroite relation. L'histoire, selon Humboldt, s'appuie sur le concept d'individualité, tel que le transmet à l'époque la tradition leibnizienne et wolffienne, qu'Humboldt resitue dans le contexte d'une métaphysique générale. Elle sera aussi tributaire du parcours de Humboldt à travers la philologie classique, et sa conception d'une anthropologie comparative, par rapport à laquelle l'histoire n'est qu'une anthropologie du passé (p. 189). C'est à Humboldt, est-il rappelé, que l'on doit d'avoir conclu un « methodological guideline » pour aider l'anthropologie à opérer la synthèse entre considérations philosophiques et empiriques. Le modèle conçu par Humboldt est celui d'une histoire philosophique, attachée à dégager les caractéristiques essentielles de l'humanité. Plus tardivement, c'est autour de la question du langage qu'il mettra en évidence la question identitaire nationale, en approfondissant la connexion entre pensée et langage. La philosophie du langage lui apparaîtra comme la base de toute herméneutique.

Autour de l'Université de Berlin, c'est ensuite l'école historique de droit qui va jouer un rôle décisif dans la première moitié du XIX^e siècle pour développer le projet historiciste, avec Eichhorn, Gösschen et surtout Savigny, expert en droit romain, et pourfendeur de la théorie du droit naturel, mais qui y reviendra en soulignant le contenu universel et moral de la loi. Autre figure de l'Université de Berlin, Ranke, prolifique magister, qui imposera la vision de l'histoire comme science, contre les visions spéculatives de celle-ci, chez Fichte ou Hegel. À l'opposé de ce dernier et de sa conception discursive de l'histoire, Ranke milite pour une conception fonda-

mentalement intuitive. Ranke est un adepte de la méthode critique appliquée aux documents historiques, au plus près de l'individualité, dont il fait le « principe vivant de l'histoire » et qui lui vaudra d'être taxé d'irrationalisme, alors qu'il prétend étendre et limiter à la fois les pouvoirs de la raison.

Avec Droysen, qui cherche à devenir le Kant de la discipline historique, s'affirme une démarche anti-positiviste fondée sur la compréhension (*Verstehen*), sorte d'alternative au paradigme nomothétique des sciences naturelles (p. 291) qui répudie toute prétention à l'objectivité recherchée par Ranke. C'est Dilthey qui marque le retour à Kant de l'historicisme, en exprimant une conception de la philosophie comme la science par excellence. On connaît davantage Dilthey pour sa contribution à l'herméneutique, mais sa contribution donnera à la tradition historiciste « toute la subtilité et la sophistication de l'épistémologie kantienne » (p. 323). La psychologie est à son tour convoquée pour devenir dans les *Geisteswissenschaften* ce que les mathématiques étaient pour les *Naturwissenschaften* (p. 331), position qui sera mise à mal par les néokantiens et Husserl.

Dans le sillage de Dilthey, chez Windelband l'historicisme vient à la rencontre du néokantisme, en vérité une « union combustible » du fait de l'opposition entre relativisme d'un côté et régime de la raison de l'autre. Rickert, dont Windelband était le *Doctorvater*, deviendra à son tour le plus éminent représentant de l'école du Sud-Ouest, en défendant l'autonomie de la raison, et les possibilités et limites de la connaissance historique. La vérité n'est pas un donné, mais un créé. L'objectivité de la vérité scientifique va de pair avec la référence aux valeurs dans l'enquête scientifique, la connotation des valeurs devenant centrale dans son combat contre le naturalisme. La fin de l'école néokantienne du Sud-Ouest sera marquée par la figure de Lask, sa critique de la normativité, et son approche critique de l'histoire inspirée de Fichte.

Beiser fait justice des clichés récurrents concernant l'œuvre de Simmel catalogué comme sociologue alors que sa carrière a été essentiellement celle d'un philosophe, versé dans tous les champs de la discipline – et particulièrement la philosophie de l'histoire –, défendant à la fois le relativisme et le pragmatisme, reniés par les néokantiens, et anticipant les positions de James et Dewey. L'ouvrage s'achève sur le point culminant de l'historicisme que constitue l'œuvre de Max Weber, en détachant son apport de celui du sociologue. À vrai dire, Weber est difficile à classer, confirme Beiser, ni complètement positiviste ni entièrement historiciste (p. 515). De fait, Weber devra se défendre à la fois contre un positivisme absolu et contre un « intuitionnisme » qui prône une différence radicale entre sciences naturelles et sciences de la culture.

On le voit, l'ébouriffant encyclopédisme de Frederick Beiser s'inscrit dans un projet pédagogique de haut vol, à destination du monde anglophone – dans lequel les tenants de la tradition historiciste allemande sont largement ignorés, notamment les plus remarquables comme Chladenius ou Möser. En scannant tant les sources primaires que secondaires, Beiser n'oublie aucun détail des discussions et des polémiques, jusqu'aux plus abstruses, entre les représentants des différents courants de l'historicisme et, surtout, prend en compte par le menu l'évolution de la pensée de chacun des auteurs, quel que soit leur degré de notoriété. Le résultat est un panorama complexe, ramifié, qui bouscule au passage bien des idées reçues, mais passe aussi sous silence l'influence de la pensée de Marx au prétexte qu'elle aurait été ravalée au rang d'une « métaphysique matérialiste » par les rejets tardifs de l'historicisme.

Frederick Beiser répond d'emblée à une objection que l'on peut apporter : seuls sont considérés les auteurs allemands, les sources françaises, anglaises ou italiennes de l'historicisme étant supposées mieux connues, ce qui est probablement le cas. Par ailleurs, les discussions académiques ne sont pas contextualisées dans les événements

historiques qui ont marqué les pays allemands, de la fin du XVIII^e siècle à l'aube de la Seconde Guerre mondiale. En revanche, sont finement analysées les relations avec toutes les disciplines des *Geisteswissenschaften* qui verront le jour dans le sillage de l'*Aufklärung*, notamment l'esthétique, la psychologie et la science juridique. Comme dans ses précédents ouvrages, c'est donc avec une érudition

magistralement maîtrisée que Beiser installe dans le panorama des idées européennes l'historicisme allemand, dans une des périodes les plus fécondes de la pensée philosophique, à travers un incessant questionnement des présupposés du système de Kant et de ses épigones.

Jacques Galinier

Romain Bertrand
L'Histoire à parts égales
Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle)
 Paris, Le Seuil, 2011, 658 p., bibl., gloss., ill., cartes.

ROMAIN Bertrand propose dans ce livre une « histoire symétrique » des premiers contacts entre les Hollandais et les élites javanaises. En traitant de manière paritaire les sources européennes et locales, il entend rompre avec l'eurocentrisme dans lequel versent les historiens lorsqu'ils analysent la rencontre entre explorateurs du « temps des découvertes » et autochtones sur la base des seuls récits occidentaux. Cette dernière approche produit en effet des schémas interprétatifs et des régimes de véridicité univoques qui réduisent la rencontre à une confrontation duale et les autochtones à des ombres muettes ou totalement dépossédées de leur propre discours. Or, l'historiographie locale, lorsqu'elle existe et que l'on fait l'effort de la décrypter, est d'un apport épistémologique essentiel. L'auteur le souligne pertinemment : elle engendre des renversements de perspectives radicaux et permet à l'historien de ne plus tenir pour universelles les catégories de l'analyse les plus intimement liées à la tradition intellectuelle dans laquelle il s'inscrit. Bien que Romain Bertrand ne fasse pas le lien, du fait de tels décentrages, sa démarche devient assimilable à celle de l'ethnographe dont la pratique procède de constants allers et retours entre systèmes de représentations

distincts. Ce qu'il affirme, en revanche, c'est que l'analyse des leviers éthiques et cognitifs de la pensée indigène, mais aussi de l'économie politique globale des États locaux au moment du premier contact, offre des clés indispensables pour interpréter les ressorts et la teneur exacte des interactions ayant marqué la rencontre.

Pour réaliser avec justesse ce délicat mouvement d'équilibriste entre histoire et ethnohistoire, Romain Bertrand a fourni un formidable travail de compilation et d'analyse des textes. Il a non seulement exploré les fonds d'archives portugais, hollandais et anglais, mais aussi accédé au contenu d'un nombre considérable de récits et de chroniques javanaises ou malaises. La période principale que couvre l'étude va de 1596 – date de l'arrivée de la première mission hollandaise à Java – jusqu'à 1630 – année de la fondation de Batavia (Jakarta). Bien que la séquence historique prise en compte soit courte, elle est cruciale. Elle fut en effet marquée par de fortes rivalités idéologiques aussi bien en Europe (entre catholiques et protestants), que dans le monde musulman (entre sunnites et chiïtes), et à Java (entre marchands roturiers militant pour une gouvernance d'experts et aristocrates soucieux de renforcer leurs

prérogatives). Sur le plan politique, la période fut aussi celle d'une grande instabilité : conflit entre Ibériques et Hollandais sur le théâtre européen et au-delà des mers, construction de l'empire ottoman et expansionnisme à Java de Mataram sous la férule autocratique et cruelle de Sultan Agung. Enfin, au cours de cette période, l'horizon social javanais s'est élargi sous l'effet de l'arrivée des Hollandais, mais aussi et surtout du fait des progrès locaux de l'islam, avec pour conséquence la transformation rapide des anciens royaumes hindobouddhistes en sultanats. En somme, ces quatre décennies sont propices au projet d'une histoire « à parts égales ». D'abord parce que l'on dispose de suffisamment de documents produits de part et d'autre pour rendre compte de la manière dont les protagonistes de la rencontre l'ont interprétée. Ensuite, parce que l'analyse des écrits de l'époque révèle, qu'au-delà de la situation de contact, les Européens et les Javanais étaient proches par leurs régimes d'expériences respectifs et que leurs centres d'intérêts tout comme leur vision du monde étaient bien moins différents qu'on a longtemps voulu le croire.

Au fil des quinze chapitres thématiques que compte l'ouvrage, Romain Bertrand enchaîne les mises en parallèle des espaces socioculturels européens et javanais dans leur évolution strictement contemporaine. Il procède aussi à l'examen croisé des interprétations produites de part et d'autre concernant la rencontre et ce dont elle dénote. Le résultat de ce travail comparatif est décapant. En effet, l'auteur remet en cause la plupart des idées reçues cultivées jusqu'alors concernant ce qu'il appelle la « rencontre impériale », c'est-à-dire un contact à velléité hégémonique de la part des Européens. Dans les faits, ceux-ci durent composer avec des règles d'échange et de taxation, mais aussi des systèmes de douane et de commensurabilité (mesures, conversions monétaires) dont ils n'avaient pas la maîtrise. Ces principes et standards avaient cours de longue date dans l'espace social asiatique et veiller à leur respect faisait

partie des attributs de la souveraineté des États locaux, au premier rang desquels ceux de Java. Ces derniers étaient d'autant moins tributaires des Européens pour le commerce qu'ils dictaient déjà leur loi dans des réseaux transactionnels diversifiés et fortement concurrentiels ayant les épices pour enjeu et qui connectaient l'Insulinde à la Chine, au Japon, à l'Inde, à la Perse, au Proche-Orient et aux autres potentats d'Asie du Sud-Est. Par ailleurs, la thèse de la mission religieuse et civilisatrice qui aurait motivé, en marge des intérêts économiques, la venue des Européens trouve un cinglant démenti dans les éclairages qu'apporte Romain Bertrand. Si les Portugais de l'époque d'Albuquerque – héros de la conquête de Malacca en 1511 – nourrissaient effectivement le projet millénariste d'une *nova crusada* catholique en terre musulmane, ce projet était devenu largement obsolète dans les années 1590. Les Hollandais de la première navigation étaient uniquement mus par des intérêts marchands. De plus, recrutés pour l'essentiel au sein du *varend volk*, le petit peuple de la mer, ces marins firent d'emblée mauvaise impression. Plutôt que d'incarner une civilisation supérieure, ils étaient perçus par les Malais et Javanais comme des êtres *kasar*, « rustres », inconvenants, qui tentaient de jouer les grands seigneurs, mais étaient localement identifiés à des hommes de profit, sans scrupule et indisciplinés, menaçant l'ordre cosmique que les souverains malais et javanais avaient pour suprême fonction de préserver par le biais de rituels de cours très élaborés. Romain Bertrand l'écrit très justement dans la conclusion, des marchands sans manières furent reçus par des aristocrates épris de convenance et, dès lors, l'antagonisme entre les uns et les autres fut moins de culture, que de condition sociale. D'autant que la rencontre ne se fit pas entre des « civilisations » ou des « religiosités homogènes », comme on l'a trop longtemps présenté, mais bien plutôt entre des fragments instables de celles-ci. Du coup, dans l'optique javanaise, la rencontre impériale avec les Hollandais fut un non-événement.

Soit les historiographes locaux ignorèrent ou tournèrent en dérision ces figures de l'étrangeté du Levant, soit ils les intégrèrent *a posteriori* dans leur propre mythologie, en leur inventant des ancêtres javanais, en les campant dans le rôle de héros de dynasties prestigieuses ou, tout au contraire, en les faisant entrer dans la catégorie des *raksara*, les ogres-démons. Témoigne de ces processus de réappropriation dans l'imaginaire un récit poétique du début du XIX^e siècle qui présente la fondation de la Compagnie hollandaise des Indes orientales comme un acte d'honneur obéissant aux règles du savoir-vivre nobiliaire javanais et répondant à la finalité suprême de l'unité de l'État.

Ce récit et d'autres du même genre posent la question du statut et de la commensurabilité des sources. La comparaison terme à terme que tente Romain Bertrand révèle que l'historiographie européenne et son homologue javanaise des débuts de la modernité partagent nombre de points communs. À l'eurocentrisme de l'une fait écho le javanocentrisme de l'autre. L'une et l'autre s'élaborent à partir d'un imaginaire préconstruit, même si leurs référents cosmologiques et leurs systèmes chronologiques diffèrent. Enfin, l'une comme l'autre intègrent une dimension morale assumée. Par contre, elles divergent sur un point majeur. Les écrits produits par la société hollandaise du XVI^e siècle abondent en descriptions d'elle-même, alors

que le monde malais de la même époque ne se dépeint jamais comme il est, mais tel qu'il devrait être. On l'aura compris, la grande force de ce livre est d'appréhender les histoires écrites par les protagonistes du contact paritairement, mais aussi comme des objets tout autant que comme des moyens de connaissance.

Grâce aux écrits de Denys Lombard et de Anthony Reid¹, on disposait déjà de travaux de grande qualité concernant le monde insulindien au début de l'époque moderne et le rôle qu'il jouait dans l'économie globale de l'époque. Le présent ouvrage nous donne plus profondément accès au système de représentations et à l'historiographie javanaise. Sur un plan plus général, son apport méthodologique concernant la possibilité d'une prise en compte symétrique des univers conceptuels en contact fera date. Œuvre de grande érudition dont témoignent les 157 pages de notes rapportées à la fin du livre, *L'Histoire à parts égales* est de surcroît rédigée dans un style élégant, au propos limpide, qui en fait une œuvre littéraire de haute tenue.

Bernard Formoso

1. Cf. : Denys Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1990, 3 vol. ; Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, New Haven, Yale University Press, 1988-1993, 2 vol.

VOILÀ UN LIVRE, dû au fondateur et directeur du Centre d'histoire des sciences de l'Imperial College à Londres, qui se signale d'emblée par l'originalité de son propos. Prenant le contre-pied des récits conventionnels qui réduisent l'histoire des techniques à celle des inventions les plus marquantes, il propose de placer au premier plan l'analyse des techniques les plus utilisées, fussent-elles moins visibles ou technologiquement moins avancées que d'autres comme l'aviation, l'énergie nucléaire ou l'électronique. Cette démarche amène à réexaminer en profondeur la signification des techniques habituellement tenues pour avoir transformé les sociétés, et notamment leur rôle dans des phénomènes historiques majeurs du XX^e siècle tels que la guerre, le nationalisme, la production à grande échelle.

L'histoire de ce que l'auteur appelle, dans son introduction, les « techniques en usage » (p. 17) montre une image radicalement différente de l'histoire générale et de l'histoire des techniques elles-mêmes, depuis l'invention (définie comme la « création d'une idée nouvelle ») et l'innovation (la « première utilisation d'une idée nouvelle ») jusqu'à la diffusion (« la recherche et développement, les brevets et les premières phases de développement », p. 15). En outre, l'histoire des techniques doit, selon David Edgerton, être fondée sur l'usage des techniques en tous lieux, et pas seulement ceux, privilégiés, où se concentrent l'invention et l'innovation. « Cette nouvelle approche nous conduit », écrit-il, « à déporter notre attention du nouveau vers l'ancien, du grand vers le petit, du spectaculaire vers le banal, du masculin vers le féminin, du riche vers le pauvre » (p. 21). Point plus important encore, « nos histoires doivent accorder une place aux inventions et innovations qui furent des échecs. La plupart

des inventions ne sont jamais utilisées ; nombre d'innovations échouent » (p. 22).

Intitulé « L'importance », le premier chapitre du livre, qui en comporte huit, s'attache aux questions ardues de l'évaluation des techniques. Par exemple : « le condom est-il plus important que l'avion ? » (p. 27). Pour en décider, quels critères, tous extrêmement difficiles à quantifier, doit-on privilégier : le caractère innovant, l'utilité sociale, l'efficacité, l'ampleur de la diffusion, le rapport coûts/bénéfices, les retombées (économiques et autres), les effets secondaires (positifs ou négatifs) ? Autres questions : une époque peut-elle être caractérisée par une technique (1895-1940, l'ère de l'électrification ; 1941-2000, l'ère de la motorisation ; 2001 et au-delà, l'ère de l'informatisation, etc.) ? À l'inverse, peut-on se demander, comme on le voit souvent faire, ce que serait, par exemple, un monde sans ordinateurs ? Cette « histoire contre-factuelle – qui invoque un événement non advenu – » (p. 32) est insatisfaisante, car « la question n'est pas ce que font les ordinateurs, mais l'efficacité avec laquelle ils le font, et si ce qu'ils font ne peut être fait autrement » (p. 33), par quels « substituts » et/ou « techniques de réserve »¹ (notions très présentes dans le livre). Par ailleurs, « la nette supériorité des nouvelles méthodes sur les anciennes est une hypothèse très répandue » (p. 35), avec, pour corollaire, l'assimilation systématique

1. À propos des « techniques de réserve », l'auteur donne (p. 38) l'exemple des méthodes de suicide en Grande-Bretagne : contrairement aux femmes qui ont toujours préféré les poisons liquides et solides, les hommes ont privilégié le gaz domestique de houille, remplacé par le méthane dans les années 1960, puis par les gaz d'échappement de voiture vers 1990 ; bientôt rendus inefficaces par les pots catalytiques, ceux-ci ont ensuite cédé la place à la pendaison et à la strangulation.

de la « résistance » au changement à du « conservatisme ». Or, dans la pratique, « en adoptant une technique, la société résiste nécessairement à de nombreuses techniques substitutives, “anciennes” et “nouvelles”. En ce sens, nombre de techniques – peut-être la plupart – échouent » (p. 36).

David Edgerton illustre les difficultés de l'évaluation des techniques par trois exemples. D'abord, celui de l'aviation et de la force nucléaire (voir aussi chapitre VI), qui ont fait l'objet de nombreuses analyses coûts-bénéfices. Pour l'essentiel, la Seconde Guerre mondiale a démenti la croyance en la toute-puissance des bombardements aériens. Quant à la bombe atomique, sa puissance destructrice est de 50 à 250 fois supérieure à celle des bombardements conventionnels, mais ne peut servir comme arme de précision ; sa fabrication est, en outre, très coûteuse. Pour ces deux raisons, elle a rarement été utilisée et reste uniquement dissuasive.

Le deuxième exemple est emprunté aux « petites technologies » à « grands effets », comme la contraception. Pour fréquentes qu'elles soient, les associations contraception-pilule (à partir de 1960) et pilule-libération sexuelle n'ont pourtant rien d'évident. En réalité, l'histoire de la contraception a été marquée par le déclin et la réapparition périodiques de « vieilles techniques » : avortement, stérilisation, coït interrompu, douche vaginale, contraceptifs physiques (diaphragme, cape cervicale...) et chimiques (abortifs, spermicides). Après avoir explosé à partir de 1930, les ventes de condoms ont chuté du fait du succès de la pilule dans les années 1960, puis sont reparties à la hausse en raison de l'épidémie de sida dès 1980.

Troisième exemple, le paludisme – la première cause, devant les accidents de la route, de mortalité à l'échelle planétaire (p. 56) – offre lui aussi un bel éventail de moyens de lutte utilisés en alternance, en complément ou en concurrence les uns avec les autres : traitement standard des malades (quinine + chloroquine, amodiaquine, proguanil/paludrine) ; lutte contre les moustiques (assainissement des sites de

reproduction des insectes, vaporisation massive de DDT, également contre les poux, vecteurs du typhus)... Chaque méthode de lutte devrait être évaluée par comparaison aux autres, ce qui n'est pas aisé du fait de leur utilisation souvent simultanée, ainsi que de leurs effets secondaires, nuisibles pour certains, comme le DDT, ou imprévus pour d'autres : « le paludisme a augmenté en Afrique non parce que l'Afrique retombe dans le passé, mais parce qu'elle est entrée dans un nouveau futur, que les anciens modèles n'avaient pas envisagé » (p. 57).

« Le temps », dont traite le chapitre II, est un facteur trop souvent surévalué ou au contraire méconnu, en tout cas mal compris, notamment dans son sens chronologique. Au premier rang des faits qu'il évoque ici, David Edgerton a raison de placer ceux touchant au cheval. En effet, alors que cet animal est domestiqué depuis plus de cinq millénaires, sa période d'utilisation maximum est bien plus récente qu'on ne le croit généralement. « En Grande-Bretagne, nation la plus industrialisée du monde en 1900, le recours au cheval dans les transports culmina non pas au début du XIX^e siècle, mais dans les premières années du XX^e » (p. 64), pour les transports urbains et sur de courtes distances. « En agriculture, le pic de la traction hippomobile arriva plus tard » encore : entre 1930 et 1950 (p. 65). En contrepartie, un tiers des surfaces cultivées étaient consacrées à la nourriture des chevaux en foin et céréales. Autre domaine où les chevaux jouèrent un rôle capital : la guerre, et cela jusqu'à la Seconde Guerre mondiale incluse. Avant la Première Guerre mondiale, l'armée britannique comptait 25 000 chevaux ; en 1917, elle en avait 591 000 (un tiers pour la selle, deux tiers pour la traction, à quoi s'ajoutaient 213 000 mulets, 47 000 dromadaires et 11 000 bœufs). Lors de la Seconde Guerre mondiale, les chevaux furent le « moyen de transport de base de l'armée allemande » (p. 67) : en 1939, elle en possédait 590 000 ; lors de l'invasion de l'URSS en 1941, elle mobilisa 625 000 chevaux ; début 1945, la Wehrmacht

disposait de 1,32 million de ces animaux. Au total, les deux guerres mondiales ont engagé dans les combats plus de chevaux que toute autre guerre du passé.

À l'inverse, « le ^{xx}e siècle a été témoin du déclin de l'utilisation de nombreuses machines industrielles » (p. 68) comme la *mule-jenny* (machine à filer le coton de l'industrie cotonnière britannique, la plus importante en 1900). En 1960, la majorité des machines étaient encore des *mule-jenny* datant d'avant 1910 ; elles furent détruites sans remplacement, non sans entraîner la perte de nombreux emplois.

David Edgerton, et c'est à cela que tient l'une des originalités de sa démarche, porte une attention toute particulière à l'histoire des techniques dans le « monde pauvre (terme préférable à l'euphémisme "monde en développement" et au désormais non pertinent "tiers-monde") » (p. 71). « L'impérialisme, le colonialisme et la dépendance en sont les concepts clés, et le *transfert* de techniques du riche vers le pauvre le principal processus » (*id.*), avec pour conséquence la destruction des techniques et des cultures locales. Ces phénomènes sont particulièrement visibles dans le développement urbain anarchique qui conduit aux *favelas*, *asentamientos* et *pueblos jóvenes* d'Amérique du Sud, *moudoun safi* du Maroc, *imijondolos* d'Afrique du Sud et autres bidonvilles, caractérisés par leurs habitations précaires à base de tôle et d'amiante-ciment ondulés, et par l'absence d'équipements, d'où la « toile volante kenyane », sac en plastique utilisé pour se débarrasser du « fumier nocturne » en le jetant comme une fronde le plus loin possible (pp. 73-74)... Le « monde pauvre » est aussi le domaine des « techniques créoles », adaptations locales d'objets importés (comme les « Coccinelles » de Volkswagen produites au Brésil et au Mexique), et de l'industrialisation « marchant sur deux jambes » ou « dualisme technologique » (p. 77), comme en Chine communiste, la production industrialisée à grande échelle à partir de modèles importés d'URSS coexistant avec une industrie locale

à petite échelle, le plus souvent dans le secteur agricole. L'auteur cite aussi les bicyclettes en Chine, les pousse-pousse à bras en Inde, les cyclo-pousse et les taxi-scooters en Asie du Sud-Est, toutes techniques de transport dont l'usage ne cesse de progresser, se propageant même en Europe occidentale. Il énumère enfin un nombre surprenant de réapparitions récentes de techniques anciennes : de la télévision par câble dans les années 1980, du condom avec l'épidémie de sida vers 1980, de l'acupuncture en Europe après 1970, des navires de croisière en 1960, des machines de coudre à pédale, des montres mécaniques dans l'horlogerie de luxe, des répliques d'appareils photo Leica, des disques en vinyle, de l'agriculture bio, etc.

De même, dans le domaine de « La production » qui fait l'objet du chapitre III, nombre d'activités méconnues se voient restituer leur véritable place. Alors que le discours dominant voit dans les « Trente Glorieuses » (*ca.* 1945-1973), moins une révolution industrielle qu'un déplacement de l'emploi de l'agriculture vers l'industrie, puis de l'industrie vers les services, en une « nouvelle économie », David Edgerton pense au contraire que cette vision méconnaît les activités domestiques productives non marchandes (d'ailleurs non prises en compte dans le calcul du PIB). Dans de nombreuses régions du monde, la famille reste une unité économique cruciale, tant pour la production que pour la consommation. De la Russie (en dépit de la collectivisation de 1929) aux États-Unis, la machine à coudre et le rouet, outils de très grande longévité, les petites entreprises artisanales et les fermes familiales fonctionnant avec des outils simples représentent des instruments et des cadres d'une production domestique encore très active.

Le ^{xx}e siècle et surtout la période des Trente Glorieuses furent cependant marqués par deux évolutions d'importance : une révolution agricole et l'avènement de la production industrielle en série. La « révolution verte » (*ca.* 1960-1990), introduction dans le monde pauvre de nouvelles variétés

agricoles, de nouveaux systèmes d'irrigation et de nouveaux engrais, entraîna presque partout un accroissement spectaculaire des rendements (leur doublement dans bien des cas). « La révolution verte des pays riches eut un impact énorme sur le régime du commerce global et fit mentir l'image classique d'un monde agricole pauvre exportant de la nourriture vers un monde industriel riche. Les États-Unis, par exemple, restèrent un exportateur majeur de blé, mais de plus en plus en direction du monde pauvre » (p. 102). De son côté, la production en série a conduit à une baisse spectaculaire des prix : au début du ^{xx}e siècle, pour le prix d'une automobile, on pouvait construire une maison ; cent ans plus tard, on pourrait à peine y ajouter une pièce. La production des voitures fut en effet, durant les Trente Glorieuses, le fer de lance de l'industrie. « L'industrie automobile – et sa production en série – influença toute une perception de la production moderne. Elle *était* l'industrie moderne, celle qui donnait le tempo » (p. 107).

La production de masse a mis en lumière la nécessité de « L'entretien » (chapitre IV) et, du même coup, le retard de l'« ingénierie d'entretien » (ou « térotechnologie »). En effet, « le problème de l'entretien devient visible lorsqu'il fait défaut » (p. 119). Et ce problème apparaît le plus criant dans les pays pauvres où le manque d'entretien des matériels et des infrastructures implique leur remplacement, cause de surcoûts considérables. À la différence de l'innovation et de la production, qui sont plus ou moins localisées, l'entretien et la réparation sont presque aussi dispersés que l'usage ; ils sont le domaine du petit commerçant et de l'ouvrier qualifié, parfois même des femmes (raccommodage des vêtements). Aujourd'hui, certains types de réparation sont de plus en plus centralisés (comme l'informatique automobile) et un nombre toujours plus élevé d'appareils ne se répare plus (en électroménager ou informatique) ; aussi assiste-t-on à un transfert massif d'appareils usagés des pays riches vers les pays pauvres.

Ici encore, l'entretien automobile constitue un cas à part. La première voiture fut électrique, mais elle manquait d'autonomie et était d'un entretien difficile. Le succès de la Ford T (1908-1930) tient au fait qu'elle fonctionnait à l'essence et était entièrement composée de pièces détachables. En Afrique, les réparations ne connaissent guère de limite, allant jusqu'au bricolage des pièces manquantes, d'où une « tropicalisation » généralisée des voitures et des moyens de transport très peu chers mais aussi très dangereux. Dans l'industrie automobile, l'automatisation nécessite, pour ne jamais s'arrêter, un entretien constant. La même nécessité s'impose pour les transports en commun, notamment les chemins de fer et l'aviation. L'un des principaux postes de réduction des coûts dans les transports, aériens et terrestres, et pour tous les moteurs en général, fut l'espacement des travaux d'entretien. Dans la marine à voile, la majorité des personnels avait pour tâche l'entretien et la réparation (coque, voilure), aussi bien à bord que dans les arsenaux.

De l'entretien à la fabrication et à l'innovation, il n'y a qu'un pas : « L'histoire des techniques du ^{xx}e siècle abonde en exemples d'entreprises qui débutèrent par l'entretien d'une technologie, passèrent à la fabrication de composants ou de l'objet entier, puis à l'innovation » (p. 141). Tel fut notamment le cas de l'industrie ferroviaire en Inde, de l'industrie du cycle ou des postes de radio au Japon ou de l'industrie électrique au Brésil. Cela s'explique par le fait que « l'entretien impose une relation particulièrement intime avec les objets, qui va bien au-delà de leur utilisation » (p. 143). Les ingénieurs ne sont d'ailleurs pas tous des inventeurs : en Suède, en 1980, 72 % d'entre eux s'occupaient de maintenance de machines existantes. David Edgerton va plus loin : en France, les ingénieurs de Polytechnique, des Mines ou des Ponts et Chaussées « ont en charge l'entretien de l'État. Giscard [polytechnicien] fut un président conservateur » (p. 145) – raccourci et amalgame pour le moins contestables !

Dans le cinquième chapitre, intitulé « Les nations », David Edgerton s'attaque à un sujet de taille : le « techno-nationalisme », composante du nationalisme moderne fondée sur « la célébration du citoyen inventif » (p. 147) et/ou d'une technique auxquels tel ou tel pays s'identifie volontiers. Certaines nations aiment aussi se prétendre mieux adaptées que d'autres à certaines technologies comme l'aviation. D'autres technologies, enfin, sont associées à des nations particulières : le textile en coton et la machine à vapeur aux Britanniques, les produits chimiques aux Allemands, la production en série aux Américains, l'électronique aux Japonais. « Ce chauvinisme de l'invention est, comme le nationalisme, un phénomène global » (*id.*). Mais quoi qu'il en soit des expressions affichées du techno-nationalisme, innovation nationale et croissance nationale ne vont pas toujours de paire. Bien que « les pays riches dépendent une plus grande fraction de leur PIB en recherche et développement que les pays pauvres » (p. 155), « un pays qui innove énormément ne connaît pas automatiquement une croissance énorme » (p. 153) et « les pays qui connaissent les croissances les plus rapides ne sont pas les plus riches » (p. 155).

À la différence du techno-nationalisme, le « techno-globalisme » se focalise, lui, sur les technologies de la communication et des transports. « Ses tenants répètent inlassablement que le monde se transforme actuellement en un "village global" » (p. 149) et « souhaitent ardemment voir la technologie dépasser l'État-nation, qu'ils considèrent comme une structure dépassée » (p. 159), à l'instar de Henry Ford qui écrivait en 1929 : « La machine accomplit actuellement dans le monde ce que l'homme a échoué à faire par la prédication, la propagande ou l'écrit [...]. Ainsi nous pouvons envisager la création d'États-Unis du monde »². Au premier rang de ces machines, l'avion serait un puissant facteur de « l'établissement d'une culture mondiale » (p. 159) dont la langue serait le *Basic English* des aviateurs, version simplifiée de la langue anglaise – 850 mots, quelques règles

syntactiques simples – visant à permettre son apprentissage rapide. En réalité, l'avion, la radio, etc., furent d'abord des armes de guerre...

L'histoire connaît aussi des cas de pays qui cultivèrent l'autarcie et réussirent à se tenir plus ou moins longtemps à l'écart de cette acculturation mondiale : l'Italie fasciste, l'Allemagne nazie, l'Espagne franquiste (dont l'*autarquía* dura jusqu'en 1959), l'Albanie, la Corée du Nord. L'hydrogénation de l'azote pour obtenir de l'ammoniac en vue de la fabrication d'engrais agricoles et d'explosifs et celle du charbon pour obtenir du pétrole eurent une importance extrême dans l'Allemagne du III^e Reich, ainsi, bien que dans une moindre mesure, qu'en Espagne et qu'en Afrique du Sud ; mais, une fois défaite, l'Allemagne fut interdite d'hydrogénation et se vit ordonner en 1949 de démanteler ses usines. En revanche, la bombe atomique ne réussit pas à rester nationale, comme en témoignent les technologies communes aux États-Unis, à la Grande-Bretagne et même... à l'URSS ! Ce dernier État représente un cas particulièrement surprenant de développement soi-disant autarcique (« le socialisme dans un seul pays ») fondé sur l'importation de technologies étrangères : tracteurs et voitures Ford, complexe hydro-électrique sur le Dniepr et aciéries de Magnitogorsk furent construits avec des matériels et même des techniciens américains, etc. « Selon le point de vue soviétique classique, il n'existait qu'une seule technologie, et seul importait le contexte dans lequel elle opérait » (p. 176). Mais l'URSS pâtit d'une tendance particulière au gigantisme » (*id.*), de sorte que la composante du bloc soviétique la plus avancée technologiquement fut, non pas l'URSS, mais la RDA (cf. la Trabant, voiture à carrosserie synthétique et à moteur deux-temps de 500 cm³).

2. Henry Ford, *My Philosophy of Industry*, London, Harrap, 1929 : 44-45.

D'autres facteurs interviennent pour favoriser ou limiter la diffusion des techniques à l'échelle mondiale. Par exemple, les « multinationales » dépassent le cadre (et même le budget) des États : photographie (Kodak, Agfa), télévision en couleur (EMI, RCA)... À l'inverse, l'empreinte laissée par les empires coloniaux explique qu'on trouve peu de voitures françaises en Inde et peu de voitures anglaises au Maghreb. Par ailleurs, les frontières politiques semblent avoir moins pesé que les frontières ethniques, notamment du fait de la ségrégation raciale pratiquée aux États-Unis. Mais si les Noirs, les Slaves et les hispanophones sont réputés peu inventifs (ce que paraissent confirmer les statistiques du prix Nobel), ce sont en réalité les politiques impérialistes et racistes qui sont responsables de ces résultats. Enfin, c'est en Asie, notamment en Chine et au Japon, que le techno-nationalisme est actuellement le plus fort, encore accentué par la rivalité entre ces deux pays.

Autre sujet difficile, et qui réserve bien des surprises, que celui abordé au chapitre VI : « La guerre ». Du point de vue de l'historien des techniques, la Première Guerre mondiale fut une guerre de chimistes à cause des gaz, la Seconde une guerre de physiciens à cause des radars et des armes atomiques. Toutes deux furent des « affrontements tragiques entre l'ancien et le moderne » (p. 190). Leur récit conventionnel ressemble étrangement au récit « techno-globaliste » sur la place de la technologie, dominée par l'innovation, dans l'histoire globale : à la fin du XIX^e siècle, l'industrie privée de l'armement recourt aux techniques civiles de la métallurgie et de la chimie pour produire des armes nouvelles mais continuant à nécessiter la mobilisation de nombreux soldats ; au XX^e siècle, l'aviation révolutionne et « civilianise » la guerre, en ce sens qu'elle fait des civils des cibles potentielles, introduisant la « guerre totale » (*id.*), concept que l'arme atomique, au milieu du siècle, ne fera qu'amplifier ; à la fin du XX^e siècle, une nouvelle « révolution dans les affaires militaires » (*id.*) se produit du fait de la

généralisation de l'informatique. En somme, « l'évolution de l'armée et de la guerre est perçue comme le résultat de l'action de facteurs civils extérieurs à l'armée », souvent contre les militaires, jugés trop « militaristes » (p. 191) ; ou, selon les termes de Lewis Mumford, « la guerre stimule l'invention, mais l'armée lui résiste »³ (cf. la résistance des amiraux aux premiers sous-marins ou des officiers de cavalerie aux tanks). Les militaires veulent des armes plus puissantes, mais non des armes nouvelles.

De fait, les « vieilles armes » ont joué dans les guerres modernes un rôle méconnu ou sous-estimé. Durant les deux guerres mondiales, les plus grandes « tueuses de soldats » furent : 1) l'artillerie lourde ; 2) le fusil « qui civilianisa la guerre, bien plus que l'avion ou les chambres à gaz » (p. 197), notamment le fusil d'assaut soviétique Kalachnikov (dont 70 à 100 millions ont été produits depuis sa création en 1947) ; 3) les famines, les maladies et les massacres collatéraux ; 4) l'aviation. À quoi il faut ajouter les « paradoxes de la létalité » (p. 198). Les armes modernes sont plus meurtrières, mais le nombre de tués moins grand en raison de nouvelles tactiques de combat fondées sur la dispersion des troupes. En outre, les armes les plus meurtrières furent les moins utilisées. Ainsi, les grands cuirassés Dreadnought de la première moitié du XX^e siècle étaient des engins redoutables, à la puissance de feu meurtrière : ils pouvaient envoyer, de multiples fois et sur des distances considérables pour l'époque (plus de 30 km), une masse d'explosifs qu'un avion bombardier de la Seconde Guerre mondiale ne pouvait larguer qu'une seule fois par sortie ; néanmoins, ces cuirassés furent relativement peu utilisés autrement que pour leur pouvoir dissuasif. Autres exemples d'armes non ou peu utilisées : les armes biologiques, les gaz de combat à grande échelle (sauf par les Italiens en Éthiopie, les Japonais en Chine et l'Irak contre les Kurdes et

3. Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, Paris, Le Seuil, 1950 [1934] : 93.

l'Iran), les effectifs considérables et les équipements militaires correspondants basés en Allemagne pendant la guerre froide, la bombe H...

La théorie sur le déterminisme technologique et économique en temps de guerre selon laquelle, la guerre totale étant censée être une guerre civile et industrielle, c'est l'économie la plus forte qui finit toujours par vaincre la plus faible, a été maintes fois contredite sur le terrain lors des conflits armés du XX^e siècle : cas de l'Allemagne l'emportant contre les Alliés en 1940 grâce à l'effet de surprise, de l'URSS contre l'Allemagne, du Japon contre la Malaisie britannique en 1941, de la Corée (1950-1953) puis du Vietnam contre les États-Unis, de l'Afghanistan contre l'URSS au début des années 1980... Les guerres successives du Golfe persique s'avèrent également riches d'enseignements. Dans le conflit Irak-Iran de 1980-1988, qui fit un million de morts de chaque côté, la guerre de tranchées entre les fantassins et l'artillerie conventionnelle a joué un rôle plus décisif que les gaz neurotoxiques et les missiles Scud lancés sur les villes de part et d'autre. En 1991, durant la « première guerre du Golfe » proprement dite, menée par les États-Unis contre l'Irak envahisseur du Koweït, les premiers déversèrent sur le second quelque 6 000 tonnes de « bombes intelligentes » dans des frappes dites « chirurgicales » et 80 000 tonnes de « bombes stupides ». En fait, l'armée irakienne a été neutralisée par des forces terrestres américaines (tanks et fantassins) infiniment supérieures en nombre et en équipement, et qui l'auraient probablement emporté sans bombardements stratégiques ; et malgré la propagande contraire, le système antimissiles Patriot américain n'a détruit presque aucun Scud irakien. Même scénario en 2003, lors de la « seconde guerre du Golfe » : la conquête américaine de l'Irak a été due aux tanks et aux fantassins beaucoup plus que des bombardements.

Toujours en Irak, le recours à la torture a été systématique (cf. l'affaire de la prison d'Abou Ghraïb) et non pas, comme les

États-Unis l'ont prétendu, le fait d'actes d'indiscipline isolés. Grands spécialistes de cette pratique, les Américains l'ont aussi diffusée et enseignée en Amérique du Sud, en Israël, en Iran... Les Français ne se montrèrent pas en reste, qui utilisèrent au Vietnam et en Algérie la *picana eléctrica*, inventée en Argentine en 1934. Arme barbare entre toutes, « la torture fut un des instruments privilégiés d'un terrorisme d'État qui prospéra particulièrement durant cette décennie [les années 1970] : elle fut pratiquée sur des dizaines de milliers de personnes, jeunes pour la plupart » (p. 211). En bref, contrairement à ce qu'assure volontiers l'histoire du XX^e siècle, la plupart des guerres modernes ont été livrées et gagnées avec des moyens qui doivent plus à l'ancien qu'aux inventions récentes.

À la suite de la guerre, arrive, avec le chapitre VII, « La mise à mort ». « Signe de barbarie indigne d'une civilisation » (p. 215), les mises à mort de toutes sortes ont crû en nombre de manière spectaculaire durant le XX^e siècle. « Le processus de civilisation n'a pas fait reculer ces mises à mort. Il les a soustraites de la sphère publique » (*id.*). Comme toutes les techniques, la mise à mort a inspiré nombre d'innovations, certaines dans l'intérêt plus ou moins bien compris des humains, notamment celles visant les micro-organismes : dans les années 1940, insecticides et pesticides (DDT en agriculture), herbicides et défoliants (au Vietnam), bactéricides (pénicilline) ; à partir des années 1950-1960, traitements et immunisations contre l'herpès, la variole, la polio, AZT contre le sida... S'agissant des poissons, les principaux perfectionnements ont concerné la pêche baleinière au harpon et les chalutiers-usines, non sans risques pour les ressources halieutiques. Pour la mise à mort des animaux supérieurs, la méthode la plus répandue reste l'égorgeage précédé ou non (dans l'abattage rituel juif et musulman) de l'assommage. À propos de certains abattoirs, tels ceux, gigantesques, de Chicago, on peut parler, avec Upton Sinclair, de « fabrication mécanique, mathématique de la viande »,

de « machine à tuer [...] à l'insu de tous et dans l'oubli général »⁴. Succédant au fumage, au séchage ou au salage, la réfrigération généralisée au ^{XX}^e siècle a donné à la production et au commerce de la viande à longue distance des dimensions inconnues auparavant. De 71 millions de tonnes par an en 1960, la production totale de viande est passée à 240 millions de tonnes en 2000, tandis que la consommation carnée a plus que doublé, dont la moitié en porc et en poulet. Les États-Unis tuent 8 milliards de poulets par an et, chez Tyson Foods, le numéro un du secteur, le rythme d'abattage des bovins est passé de 175 à 400 bêtes par heure : on imagine mal les artisans bouchers de quartier tuant à eux seuls autant d'animaux...

Pour la mise à mort des humains, les innovations du ^{XX}^e siècle – chambre à gaz, chaise électrique, injection létale – sont toutes dues aux États-Unis. L'Allemagne nazie s'est illustrée en innovant dans des techniques destinées à son programme génocidaire, avec les trains de la mort, les chambres à gaz et les fours crématoires d'Auschwitz-Birkenau, une « grande usine moderne d'élimination humaine » d'une « capacité » de 2 millions de personnes par an. Viennent ensuite, malgré des méthodes moins élaborées, le Cambodge de Pol Pot de 1975 à 1979, et le Rwanda avec le massacre en 1994 des Tutsi, à la machette pour 38 % d'entre eux.

Reprenant heureusement de la hauteur, le chapitre VIII aborde le problème général de « L'invention », problème complexe car « nous n'avons pas une histoire de l'invention, mais des histoires de l'invention de certaines seulement des techniques qui connurent la réussite [...]. En outre, l'histoire actuelle des inventions [...] met en avant les changements apportés par l'invention, et néglige ce qui ne change pas » (p. 243). Selon une opinion très répandue, la science universitaire, assimilée à la recherche, serait la source principale des techniques. En réalité, « la grande majorité des inventions » est toujours survenue « loin des laboratoires de recherche universitaire

[...]. La plupart des inventions (y compris de nombreuses inventions révolutionnaires) sont nées dans le milieu des utilisateurs, et qui plus est, sous leur contrôle direct » (p. 247).

Très répandue également est l'opinion selon laquelle « l'invention est fortement concentrée dans les domaines les plus novateurs. Ces domaines correspondent aux technologies tenues pour avoir façonné des époques historiquement particulières » (*id.*) : électricité et chimie dans la première moitié du ^{XX}^e siècle, puis électronique et astronautique, enfin ordinateurs et biotechnologies. Au contraire, « la meilleure preuve de l'importance des vieilles technologies est peut-être qu'à la fin du ^{XX}^e siècle, les plus gros investisseurs privés en recherche et développement furent non pas les géants de l'informatique, ni même les firmes pharmaceutiques, mais les constructeurs automobiles » (p. 248), cela par un « effet navire à voiles » (p. 250) selon lequel les meilleurs perfectionnements des navires à voiles sont intervenus après la mise en service des navires à vapeur.

Une troisième version de l'histoire de l'invention « se concentre sur les formes successives prises par les structures inventives » (p. 252). Durant la période héroïque de la révolution industrielle, l'invention fut l'œuvre d'inventeurs indépendants. À partir de la fin du ^{XIX}^e siècle, la science et la technologie s'associèrent, et l'invention passa sous la coupe du laboratoire de recherche en entreprise, en particulier dans les domaines de l'électricité et de la chimie. Dans les années 1970 et 1980, les structures de l'avant-garde de l'invention devinrent « la start-up de biotechnologie ou de technologies de l'information, le parc scientifique et l'université entrepreneuriale » (*id.*). Mais, pour séduisant qu'il soit, ce schéma présente à l'examen un contenu trompeur – l'expression « développement et recherche » aurait été plus juste que celle, consacrée, de « recherche et développement »

4. Upton Sinclair, *La Jungle*, Montréal, Mémoire du Livre, 2003 [1906] : 56-57.

(p. 260) – et une chronologie faussement précise. La nature du projet américain de bombe atomique est révélatrice de ces schématisations abusives : elle passe pour un signe de l'émergence de la « grosse science » (*id.*) alors qu'elle résulte en fait de la conjonction de multiples petits projets pour la plupart extérieurs à la recherche universitaire et même physicienne.

Dernière question : les inventions sont-elles sans cesse plus nombreuses ? Trois indicateurs s'offrent pour en juger : 1) les seules statistiques disponibles en cette matière sont celles des brevets : elles indiquent, pour les États-Unis, un nombre de brevets remarquablement stable entre 1910 et 1980 et une augmentation de 80 000 de 1980 à 2001 ; mais toutes les inventions ne sont pas brevetées ni même brevetables, et beaucoup de brevets se révèlent sans intérêt ; 2) les dépenses en recherche et développement : elles aussi se montrent relativement stables (autour de 3 % du PIB des pays riches) ; 3) la puissance des ordinateurs : entre 1970 et 1990, le nombre des processeurs d'Intel a été multiplié par 100 à chaque décennie ; mais « il n'est pas représentatif de l'ensemble du changement technique. Comparée au passé, l'époque actuelle ne semble pas radicalement novatrice. Inversement, comparé à l'époque actuelle, le passé apparaît extraordinairement inventif » (p. 267).

La conclusion du livre appelle à ne pas confondre la croissance économique des pays riches – rapide avant la Première Guerre mondiale, ralentie entre 1923 et 1950, rapide pendant des Trente Glorieuses, et à nouveau ralentie depuis – avec le changement technique. « Une fois de plus, notre rhétorique axée sur le futur a sous-estimé le passé et surestimé le pouvoir du présent » (p. 272). En de nombreux endroits, des machines progressivement mises au rebut avec le développement économique survenu après la Seconde Guerre mondiale – rouets, métiers à tisser, barattes à beurre, pressoirs viticoles en bois, fours à pain en pierre, etc. – ont aujourd'hui repris du service. « Le seul moyen de survivre, c'est

d'être totalement auto-suffisant, autrement dit, de revenir en arrière », explique la conservatrice du musée ethnologique de Belsama (cité p. 273).

La conclusion plaide également pour qu'un regard nouveau soit porté sur l'histoire des techniques, avec davantage d'attention à l'étude, qualifiée de primordiale, « des techniques en usage, et de l'usage des techniques » (p. 278), ainsi qu'à leur diffusion, plutôt qu'aux inventions, dont la plupart continueront d'échouer, d'autant plus que « les appels à l'innovation sont, paradoxalement, une manière courante d'éviter le changement lorsqu'il n'est pas souhaité » (p. 275), comme le montrent, par exemple, les remèdes au réchauffement climatique. Au demeurant, martèle David Edgerton, l'invention et le changement technique ne sont pas les questions centrales de l'histoire : « La culture n'a pas été à la traîne de la technique, ce fut plutôt l'inverse [...]. La technique n'a pas été une force révolutionnaire » (p. 278).

L'ouvrage s'achève par une « Bibliographie sélective » – beaucoup trop sélective (quelque 150 références) pour un sujet de cette ampleur. Il y manque notamment les travaux en d'autres langues que l'anglais, particulièrement en français, pourtant nombreux et significatifs dans le domaine des techniques. À l'évidence, David Edgerton ignore tout des ethnologues français comme André-Georges Haudricourt ou André Leroi-Gourhan, pour ne citer que les plus connus, et de certains historiens comme Daniel Roche, auteur pourtant d'une remarquable *Histoire des choses banales*⁵. De même, son chapitre II n'évoque aucun des travaux de Bernadette Lizet ou du signataire de ces lignes sur l'histoire du cheval⁶,

5. Daniel Roche, *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation dans les sociétés traditionnelles (XVII^e-XIX^e siècle)*, Paris, Fayard, 1997.

6. Bernadette Lizet, *Le Cheval dans la vie quotidienne. Techniques et représentations du cheval de travail dans l'Europe industrielle*, Paris, Berger-Levrault, 1982 ; Jean-Pierre Digard, *Une histoire du cheval. Art, techniques, société*, Arles, Actes Sud, 2004.

ni le chapitre VII le travail fondamental de Noëlie Vialles sur les abattoirs⁷. Ces lacunes amènent plus d'une fois David Edgerton à enfoncer des portes ouvertes, par exemple à propos des inventions non suivies d'applications, cinquante ans après qu'Haudricourt a écrit : « Les possibilités d'utilisation et d'exploitation des découvertes ne se présentent que lorsque des changements de structures sociales, de modes de production ébranlent le système. Au contraire, il y a des périodes de stabilité où les inventions, que l'on retrouve parfois dans les archives, ne sont pas utilisées »⁸. Cette méconnaissance des travaux en d'autres langues que l'anglais pose un double problème. D'abord, il manifeste chez les auteurs anglo-saxons, qui sont coutumiers du fait, un provincialisme scientifique croissant. Le second problème, plus grave, est celui de la non-prise en compte des travaux antérieurs : outre le ridicule qu'il y a toujours à enfilier des évidences, l'absence de mémorisation et de cumul des connaissances entraîne dans la recherche des répétitions, des redondances, des doubles emplois, qui causent un formidable gâchis.

Le livre de David Edgerton pêche par bien d'autres points encore. On s'agace d'y trouver ici et là des contradictions, des amalgames, des confusions, des à-peu-près. Ainsi de cette phrase, « la plupart des techniques militaires du XX^e siècle eurent des origines militaires et des applications limitées en dehors de la guerre » (p. 212), contredite quelques paragraphes plus bas par celle-ci : « on sous-estime la contribution de l'armée au développement des techniques non seulement militaires, mais aussi civiles » (*id.*). Le regrettable raccourci de la page 145 concernant les ingénieurs français « conservateurs de l'État » a déjà été signalé. On devrait y ajouter d'autres approximations, notamment quant à l'évaluation des techniques : est-ce parce que les bicyclettes sont plus nombreuses que les avions qu'elles sont plus importantes qu'eux ? On déplore également plusieurs parties peu convaincantes, pour ne pas dire

difficilement compréhensibles, ainsi que quelques manques qui ne laissent pas de surprendre tant est large la gamme des faits cités : on s'étonne, par exemple, que David Edgerton méconnaisse ou sous-estime les modes scientifiques comme celle, en France, de la biologie moléculaire dans les années 1960 et 1970, et l'effet inhibiteur que celle-ci a exercé durablement sur des pans entiers des autres sciences de la vie. Il y aurait aussi beaucoup à dire, enfin, sur la traduction du mot anglais *technology* par celui de « technologie » (anglicisme hélas banalisé par la presse française) en lieu et place de celui, sans doute trop simple, moins chic, de « techniques ». Toujours à propos de la traduction, on ne comprend pas pourquoi le titre original *The Shock of the Old* a été remplacé dans l'édition française par celui de *Quoi de neuf?*, ni pourquoi a été supprimée dans ce dernier la précision, pourtant fort importante, de *since 1900*⁹. Bref, toutes ces légèretés donnent l'impression d'un livre rédigé et/ou traduit dans la précipitation. Et cela est fort dommage car, outre ces reproches, aussi justifiés soient-ils, on ne saurait contester au livre de David Edgerton l'originalité et la salutaire pertinence de ses apports, servis par des exemples parlants, souvent inattendus ou méconnus.

Combinant histoire économique, histoire politique et histoire culturelle, ce livre met en cause l'idée selon laquelle le XX^e siècle aurait été une ère de transformations techniques toujours plus rapides. Il démontre que les techniques les plus prometteuses pour le XXI^e siècle ne sont guère reconnues pour telles. En d'autres termes, ce sont

7. Noëlie Vialles, *Le Sang et la Chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*, Paris, Éd. de la MSH, 1987 (« Ethnologie de la France »).

8. André-Georges Haudricourt, « La technologie, science humaine », *La Pensée*, 1964, 115 : 35. Cf. aussi : Jean-Pierre Digard, « La technologie en anthropologie : fin de parcours ou nouveau souffle ? », *L'Homme*, 1979, 19 (1) : 73-104.

9. Cf. l'édition originale : *The Shock of the Old. Technology and Global History Since 1900*, London, Profile Books, 2006.

moins les inventions, aussi spectaculaires soient-elles, qui sont importantes que les techniques effectivement utilisées, de même que ce ne sont pas, loin de là, les techniques les plus récentes qui sont les plus importantes en termes d'usage. À cet égard, les ethnologues ne manqueront pas d'apprécier les quelques pages bien senties que l'auteur consacre, au début du deuxième chapitre (pp. 59-62), à dénoncer la séparation que l'on constate à peu près partout entre les musées d'ethnologie et les musées des sciences et des techniques. Ainsi, en sapant une célébration illusoire et infondée du progrès technique, et sans donner prise pour autant à une technophobie non moins naïve, David Edgerton inaugure une nouvelle manière, matérialiste dans sa méthode mais anti-matérialiste dans sa finalité, de penser la place de la technique dans l'histoire. Et incontestablement, cette place comporte une dimension politique. Il faut, écrit David Edgerton, se demander non pas *qui* gouverne, mais *ce qui* gouverne : les systèmes d'irrigation dans les sociétés antiques orientales, l'approvisionnement en énergie au XX^e siècle, etc. (p. 116, citant Langdon Winner¹⁰). Voilà, donc, un ouvrage que les hommes politiques, entre autres, seraient bien inspirés de lire et de méditer. On pense notamment, ici, aux éléments qu'il livre sur l'importance des armes conventionnelles et du nombre des soldats mobilisés pour l'issue des conflits armés. Ces éléments viennent en effet à point nommé contredire la philosophie de la loi de programmation militaire 2014-2019 actuellement en cours d'examen en France, qui prévoit au contraire une réduction des effectifs et du budget, mais un armement plus perfectionné, avec accent mis sur le maintien de la force nucléaire et le développement de la cyberdéfense et des drones...

Jean-Pierre Digard

Post-Scriptum : Quelques jours après avoir mis le point final au compte rendu qui précède, j'apprends la parution aux États-Unis d'un livre d'Edmund Phelps¹¹, qui s'inscrit dans le même sillon que celui de David Edgerton. Dans cet ouvrage, le Prix Nobel d'économie 2006 défend, si j'en crois l'entretien qu'il a donné au journal *Le Monde* daté du 29 août 2013, l'idée de « la soudaine apparition et [de] la diffusion à grande échelle, au XIX^e siècle, d'innovations propres (*indigenous innovations*) au Royaume-Uni d'abord, puis aux États-Unis et, plus tard, en France et en Allemagne » ; mais, ajoute-t-il : « cette histoire se termine étonnamment tôt, à partir de la fin des années 1960 ». Il voit dans cette poussée d'innovations la cause de la croissance rapide des pays occidentaux jusque vers 1970 ; *a contrario*, il pense que, si ces pays se trouvent aujourd'hui en crise, c'est parce qu'« ils n'ont pas fait attention à cette perte d'innovation et ils n'ont pas compris où sont les racines de l'innovation et ce qui l'a causée au cours des siècles précédents ». Tout en s'intéressant, donc, aux mêmes phénomènes que son prédécesseur – l'innovation technique, sa mesure (ici en fonction de la productivité du travail), ses rapports avec la croissance économique, etc. –, Edmund Phelps semble offrir un exemple assez caractéristique du culte d'une certaine innovation que David Edgerton s'évertue précisément à dénoncer.

10. Langdon Winner, *Autonomous Technology. Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Cambridge, MIT Press, 1977 : 173.

11. Edmund Phelps, *Mass Flourishing. How Grassroots Innovation Created Jobs, Challenge, and Change*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

LA VOIX demeure cet objet humain insaisissable tout en coulant dans la fluidité du lien social. Avec son nouvel ouvrage *Éclats de voix*, David Le Breton interroge le « paradoxe » de la voix au-delà de la sémiologie des mots et du langage. Il s'agit d'une méditation sur la « tessiture de la voix » (p. 11), sa formulation et ses singularités. Après avoir questionné le statut anthropologique du corps, du visage, de la douleur, des émotions, des sens¹, l'auteur nous livre ici ses réflexions sur la voix, perçue comme une émanation corporelle aussi intime et singularisée que le visage et qui, comme lui, ne cesse de se dérober.

En donnant corps au langage, la voix est « toujours en relation » (p. 35). L'auteur aborde dans un premier temps la dimension identitaire et sociale de la voix. Celle-ci constitue une assise fondamentale du lien social. Chaque individu possède sa propre « panoplie » de voix pour faire face aux diverses situations et aux différentes personnes avec lesquelles il interagit. Le timbre de la voix, son rythme, son intensité et sa hauteur varient selon le registre affectif ou le contexte social. « L'affectivité de la voix » (p. 67) tient à son « registre sonore » (*id.*) des émotions. Qu'elle les révèle ou qu'elle les dissimule, la voix demeure « un mi-dire » (p. 68). Comme la langue, elle est ancrée dans un registre moral et affectif (p. 70) et porteuse d'« interdits spécifiques » (p. 71). Tout comme le corps, la voix obéit à une codification sexuée selon les cultures. Chez les Dogons, par exemple, des limites symboliques sont posées autour de la bouche des filles afin de prévenir « le mésusage de la parole » (p. 93) chez elles.

La voix de l'autre est apaisante, elle constitue une « enveloppe protectrice » (p. 95), notamment la première voix, celle de la mère que l'enfant conserve en lui comme « un bouclier du sens à opposer aux circonstances défavorables » (p. 99).

L'émergence de la voix n'est jamais un acquis définitif et nécessite un échange régulier avec les autres. Cependant, ces interactions exposent la voix qui, dans des contextes défavorables, risque de s'éclater, de se briser ou pire, de s'anéantir dans le gouffre du mutisme. Dans « Bris de voix » (p. 119), l'auteur aborde les différentes défaillances de la parole comme le cri, le bégaiement ou le silence. Expression de l'horreur, le cri atteste de la faillite du langage, « l'effondrement du symbolique » et « la dislocation de la voix » (p. 120). Fermeture à l'autre, le silence peut traduire, comme le cri, l'effondrement d'un monde après un trauma par exemple. Mais il peut aussi marquer le « refus de concéder à l'autre un partage de voix qui légitimerait son entreprise ou son comportement » (p. 131). En ce sens, le silence constitue une forme de résistance efficace. Après une expérience douloureuse, le silence renvoie à l'impossibilité de dire sa souffrance et à la difficulté de la partager. La voix y est donc mise à mal et la « parole a été atteinte au cœur même de sa raison d'être : la relation à l'autre » (p. 137). Être privé de voix pour des raisons physiologiques, comme dans les cas de laryngectomie, représente aussi une épreuve. Les personnes opérées doivent reformuler leur relation au monde en épousant une voix « qui n'est plus la leur » (p. 151) au prix de l'étonnement ou de l'angoisse qu'ils suscitent parfois chez les autres.

1. Cf. David Le Breton : *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 1990 ; *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 2003 ; *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Payot & Rivages, 2004 ; *La Saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2006 ; *Expériences de la douleur, entre destruction et renaissance*, Paris, Métailié, 2010.

Dans un autre chapitre, l'auteur aborde la question de la surdité en soulignant son caractère culturel. Par l'usage de la langue des signes, la personne sourde « fait de tout son corps un langage » (p. 163). Ainsi, le statut du sourd dépend de celui du corps, et notamment de la gestualité dans la communication (pp. 156-157). Si la surdité constitue souvent un handicap dans les sociétés occidentales, cette stigmatisation est inhérente au refoulement du corps propre à ces cultures. Dans d'autres sociétés, comme en Afrique subsaharienne, l'enfant sourd est moins exclu du lien social : dès la naissance, il est immergé dans une communication charnelle qui se déploie dans des contacts corporels fréquents – contacts qui sont, au contraire, l'objet d'évitement dans les sociétés occidentales. La personne sourde possède néanmoins un statut ambivalent. Son « silence » est tantôt redouté, tantôt magnifié et inspire la confiance et le respect d'autrui.

La voix est souvent pensée comme l'outil premier du langage. Pourtant, il existe d'innombrables situations où celle-ci prime sur le sens des mots. C'est ce que démontre l'auteur dans la partie « Désirs de voix ». La voix possède une dimension érotique, « l'entendre est comme un prélude à l'étreinte des corps » (pp. 175-176). Au-delà de cette dimension, la jouissance pure de la voix détachée de toute corporéité constitue une expérience de plaisir renouvelé pour les amateurs d'opéra ou de chants lyriques. Lors du chant, la voix transcende le langage en produisant des émotions chez ceux qui l'écoutent. Dans ce contexte, la voix possède une « dimension expressive pure d'un état d'esprit individuel ou collectif » (p. 196). L'art de chanter implique de rentrer pleinement dans sa voix afin d'exprimer au mieux son affectivité. En travaillant sa voix, le chanteur travaille sur sa personne tout entière. Il retrouve littéralement « sa voie » (p. 203). D'autres exemples démontrent que la tessiture de la voix, sa qualité sont autant d'éléments formant un langage à part entière qui n'est

pas celui des mots. L'accent et l'énonciation des voix suffisent parfois à catégoriser ou stigmatiser des personnes selon leur appartenance culturelle ou sociale. Ainsi, l'imaginaire raciste ou la haine des classes se nourrissent également de « la dépréciation de la langue ou de la voix de l'autre » (*id.*). En revanche, chez le démagogue, le don oratoire est plutôt un avantage et un moyen d'influence considérable.

Dans toute voix coexistent alors des données personnelles et culturelles. Une voix qui se tait signe la mort d'une personne tout comme la disparition d'une langue annonce l'extinction d'un groupe culturel. La voix repose sur un souffle et constitue « l'incarnation même de la fragilité » (p. 219). Nombreuses sont les personnes en deuil qui témoignent de la douleur de ne plus entendre la voix de l'autre : « la mort ce n'est pas seulement un visage qui disparaît, c'est une voix qui se tait et l'étendue palpable d'un silence » (*id.*).

Dans la dernière partie de l'ouvrage, l'auteur rappelle la puissance symbolique de la voix, notamment dans les sociétés portées sur l'oralité où elle assure la transmission culturelle. Cette puissance est parfois redoutable. Quand elle en dit trop, la voix menace le lien social. « Elle traduit en toute transparence les débordements du corps » (p. 246), et se trouve toujours « à la merci d'un mot malheureux, d'un silence »... (*id.*). Cela fait de la voix, « ce mince filet de sens mêlé de souffle » (p. 217), selon la belle expression de l'auteur, un objet ambivalent. Les dernières notes du livre esquissent les arts de la voix et leurs déclinaisons dans les prestations théâtrales, les contes, la radio, le cinéma ou les conférences.

Cet ouvrage recèle *in fine* un ensemble de questionnements sur le statut de la voix et son ambiguïté. Il n'épuise pas le sujet pour autant mais ouvre une voie à un nouveau champ de recherche anthropologique.

Meryem Sellami

Nathalie Luca

Y croire et en rêver. Réussir dans le marketing relationnel de multiniveaux

Paris, L'Harmattan, 2012, 221 p., bibl. (« Religions en question »).

VOICI UN LIVRE à tous égards singulier, important et courageux. Son objet concret – la « vente directe » à domicile, moyen contemporain marginal sinon de gagner sa vie du moins de compléter ses revenus – laisserait attendre une étude en sociologie du travail. Or, il est traité ici sous un angle proprement anthropologique, et l'anthropologie y trouve d'autant plus son compte que ce qu'on nomme aujourd'hui « le croire » y tient un rôle essentiel. Ainsi cet ouvrage trouve-t-il tout naturellement sa place dans les recherches de l'auteur comme dans l'évolution actuelle, tant de l'anthropologie que des sciences religieuses et politiques.

Nathalie Luca dit avoir construit ses objets d'études « en rebondissant sur les surprises » procurées par ses terrains successifs. Surprise, d'abord, de constater que le pentecôtisme coréen est la principale référence que se donne une petite « assemblée de Dieu » du XVIII^e arrondissement de Paris, fréquentée majoritairement par des Antillais. Surprise, une fois munie d'un diplôme de coréen et arrivée à Séoul pour un long terrain ethnographique, de se trouver elle-même impliquée dans le fonctionnement de l'un des mouvements lointainement issus du protestantisme, l'Église de la Providence¹. Surprise, au retour, de se sentir entraînée vers les horizons théoriques de la

sociologie des religions, de se voir incitée à participer aux débats sur les sectes et d'en découvrir les enjeux sociopolitiques. Nathalie Luca prend conscience de l'intérêt d'étudier les « dérives » et autres dysfonctionnements des systèmes, ainsi que leur propension à créer, en tant qu'alternatives potentielles à ces systèmes, des liens par-delà les frontières qui les séparent. Ainsi s'esquisse sa trajectoire de chercheur abondant, en anthropologue de terrain, des thèmes classiquement assignés à la sociologie².

Parallèlement, Nathalie Luca participe activement aux travaux du Conseil d'orientation des institutions ministérielles chargées de lutter contre les dérives sectaires (MILS puis MIVILUDES, 1998-2005). C'est dans ce cadre qu'elle apprend que la Fédération de la vente directe s'inquiète de se voir souvent accusée d'être une « pépinière de sectes ». Elle présente si clairement les objectifs de son projet d'enquête à la Fédération que celle-ci lui garantit toute

1. Cf. *Le Salut par le foot. Une ethnologue chez un messie coréen*, Genève, Labor & Fides, 1997 (« Histoire et société » 35).

2. De la même auteure, on pourra consulter : *Les Sectes*, Paris, Presses universitaires de France, 2004 ; *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Paris, Armand Colin, 2008 (« Sociétales ») et Nathalie Luca & Frédéric Lenoir, *Sectes. Mensonges et idéaux*, Paris, Bayard, 1998.

sa liberté de chercheur pour le réaliser. Ainsi naît, d'une démarche exemplaire d'honnêteté intellectuelle et d'ouverture d'esprit, l'étude qui aboutit au livre inattendu ici recensé.

C'est le rôle de la croyance qui relie la « vente directe » à la trame générale de la recherche. La vente directe repose en effet essentiellement sur la motivation du distributeur, qui n'est rétribué que par un pourcentage sur la vente des produits qu'il propose. Les distributeurs sont organisés en réseaux et en réseaux de réseaux sur plusieurs niveaux. Ces réseaux se donnent pour règle d'exclure toute structure pyramidale et s'interdisent de rémunérer le recrutement de distributeurs de niveau inférieur. Cela explique à la fois la grande indépendance des distributeurs vis-à-vis des fabricants et la fragilité des réseaux, nationaux ou internationaux. Ce mode économique, appelé « marketing relationnel de multiniveaux », est né aux États-Unis, aux lendemains de la décolonisation et de la découverte de l'écologie par la mouvance *new age*. Il est issu de la rencontre entre deux courants : un courant critique promouvant un « capitalisme de la compassion » et le courant de la « théologie de la prospérité », découlant de la sensibilité protestante à la réussite individuelle. Il représente en germe sinon une alternative au modèle capitaliste, du moins un effort d'y redonner à l'individu une place centrale. Il faut réinsuffler des valeurs d'entraide et de confiance en soi par l'acharnement au travail (« les gens qui aident les gens s'aident eux-mêmes », affirme Rich DeVos, l'un des promoteurs du capitalisme de la compassion, p. 26), ce qui permet de relier la sphère marchande aux autres domaines de l'existence. L'affinité initiale de ce modèle avec le pentecôtisme est double : il s'adresse aux défavorisés qui ne parviennent pas à réussir dans le système classique et s'organise en réseaux qui dépassent les frontières. Aussi les premières entreprises utilisent-elles les réseaux pentecôtistes. Mais cela ne tarde pas à freiner leur extension. Il leur faut se détacher du cadre de références chrétien. À la faveur

de l'évolution des produits vendus (on passe de la lessive aux produits de bien-être susceptibles de « transformer le monde »), s'opère un « transfert de transcendance » de la vérité religieuse à la vérité scientifique, dans la perspective holiste propagée par le *new age*. C'est l'essor de la naturopathie et du vitalisme, c'est le règne de la *positive thinking* et des *positive attitudes*, et c'est l'extension à l'échelle internationale.

C'est à un examen détaillé de la situation de ce mode économique en Corée, en Haïti et en France qu'est consacrée la deuxième partie du livre, fruit d'une recherche de première main. De nombreux récits d'expériences vécues en rendent l'exposé vivant et convaincant. Cette étude comparative de trois cas concrets permet à Nathalie Luca de creuser le sillon des quatre pistes d'analyse qu'elle a tracées : le lien entre activité économique et dimension religieuse ; la nécessité de la croyance individuelle sur fond d'égalité des chances ; le développement transnational de la « vente directe » ; les accusations de sectarisme à son encontre. Ces quatre pistes sont étroitement liées, ne serait-ce que parce que les réseaux se construisent sur des liens tissés de personne à personne, en dehors de leur milieu d'origine et fondés sur des « rêves » de réussite à réaliser – liens doublement fragiles donc. Seule l'existence de tels « liens faibles » permet de faire émerger des acteurs « ponts » entre des acteurs « axes » sur lesquels pourront s'appuyer les acteurs « nœuds » appelés à coiffer les réseaux internationaux (pp. 65-74).

En Corée du Sud, le pentecôtisme a été le vecteur principal du marketing relationnel pour devenir ensuite l'une des causes de son déclin. À la suite de la guerre qui a scellé la séparation de la Corée du Nord, les Églises protestantes soutiennent le mythe du pays élu pour battre le communisme ainsi que l'effort de reconstruction nationale après l'occupation japonaise. Les femmes, que l'urbanisation a coupées de leurs traditions paysannes, vouent leur temps libre au développement de ces Églises et en particulier aux activités des réseaux

pentecôtistes. Elles sont motivées par la conviction que la prospérité du pays comme de leur famille dépend de leur ardeur. Mais survient la crise asiatique de 1997, qui remet en cause l'ensemble du modèle américain : les prosélytes protestants se font chasser des rues comme des couloirs du métro ; plus personne n'accepte qu'une religion dirige toute l'existence. Le bouddhisme offre alors un recours d'une grande souplesse. Le marketing relationnel tente à cette époque, mais à grand-peine, de trouver un second souffle ; il se professionnalise et se déclare au service exclusif de l'économie.

L'histoire du marketing relationnel en Haïti est celle d'un échec. Là-bas, aucune église protestante ne se reconnaît dans la théologie de la prospérité. Bien au contraire, c'est la pauvreté qui y est signe d'élection ; chercher à avoir plus que nécessaire porterait malheur. Pourtant, le début des années 1980 voit un petit millier de distributeurs se réunir dans des assemblées pentecôtistes pour clamer « On va réussir ! », mais la réforme de l'État brise vite cet élan. C'est l'occasion pour Nathalie Luca de montrer que les différences de réception d'un même modèle dépendent des rapports entre les éléments constitutifs des phénomènes de croyance. L'orientation religieuse de ce modèle était favorisée aux États-Unis par le *contexte* protestant fondé sur un *corpus* de croyances associant la réussite matérielle à l'*attitude* de croyance. En Corée du Sud, la crise asiatique a ébranlé le contexte pro-américain et invalidé l'idée de l'élection divine du pays, privant ainsi de support l'attitude de croyance. En Haïti, ni le contexte de pauvreté, ni l'idée de terre martyre, ni la méfiance qui en découle n'étaient favorables à ce modèle, avant que le récent séisme ne l'élimine totalement.

Quant à la France, elle offre un contexte *a priori* défavorable : argent et religion n'y font pas bon ménage et la moindre relation entre eux entraîne une suspicion de manipulation sectaire. Le marketing relationnel s'implante d'abord là où il peut s'appuyer sur des Églises pentecôtistes et évangéliques, donc dans les DOM et, en métropole, dans

les milieux antillais et immigrés d'Amérique latine et d'Afrique. La reconnaissance du pentecôtisme par le pape Paul VI en 1975 change la donne, tandis que se développe le courant charismatique. De fait, au début des années 1980, bien des meetings dominicaux de marketing relationnel commencent par une prière. Cependant, la méfiance règne vis-à-vis de ce chemin inédit vers la réussite économique, cadeau de Dieu ou tentation du diable, d'autant plus qu'il remet en cause la laïcité. On y voit une confusion des genres assimilable à une dérive sectaire. Le mouvement végète jusqu'à la création, en 2008, du statut d'auto-entrepreneur qui offre à la vente directe sa plus belle législation (p. 105) et permet son essor. Les entreprises prennent grand soin de la formation des distributeurs et de leur respect de l'éthique professionnelle. Conscientes que la professionnalisation exige de se détacher de tout ancrage religieux, elles s'appuient sur les valeurs du sport pour motiver les distributeurs. Pour ces derniers, qui souvent, ont été amenés à la vente directe par une suite d'échecs, les valeurs du sport, « image même de l'égalité de mérite », offrent une base d'action autonome. Dans les congrès professionnels, le sport se trouve érigé en référence à la place de la religion, tout comme l'activité physique s'était trouvée, aux débuts de l'école laïque, chargée d'inculquer la morale véhiculée auparavant par la religion. Les entreprises engagent désormais des sportifs pour former les distributeurs : il faut « y croire et en rêver », savoir se remettre en cause sans trop montrer ses doutes, savoir surmonter ses handicaps et gérer ses échecs tout autant que fêter ses victoires, savoir aider plus faible que soi pour faire équipe. Ces valeurs restent fondamentalement proches de celles de la théologie de la prospérité, mais la référence sportive les rend universelles. « On ne peut comprendre ce transfert », souligne Nathalie Luca, « que si l'on admet que les croyances ne sont pas nécessairement religieuses [...] elles sont indispensables à la motivation de nos actions [...] elles transparaissent dans

nos attitudes » (p. 122). Ce qui a changé, c'est le *contenu* de la croyance, que résume le culte de la performance incarné par l'esprit sportif.

L'analyse du phénomène de croyance en trois constituants s'approfondit : le contexte se définit comme l'ensemble des valeurs partagées par les citoyens d'un pays, par ses « frontières symboliques » ; le contenu évolue en fonction du contexte (il est centré sur l'idée d'énergie dans plusieurs pays d'Asie, sur celle de sport en Europe) ; quant aux attitudes, quoique dépendantes des deux autres niveaux, elles sont les plus stables. C'est à elles qu'est consacrée la troisième partie.

« Croire pour mieux réussir » est la forte affirmation qui donne son titre à cette troisième partie. Celle-ci est fondée sur une ethnographie des congrès de distributeurs financés par les entreprises et des manifestations organisées par les réseaux. Des participants de tout niveau vont à la tribune raconter leur expérience : tous (l'âge moyen est la cinquantaine) ont mal commencé dans la vie. Puis le rêve est venu et a fini par entraîner l'action. Grâce aux récits d'expériences qui jalonnent l'exposé, on voit le rêve de chacun se formuler, devenir objet de croyance, sa mise en scène y faire croire, si bien que chaque auditeur en vient à se dire « pourquoi pas moi ? ». Du PDG au distributeur de base, revient le même principe : « avant de pouvoir, il faut croire, quand on croit, il faut vouloir et quand on veut il faut agir »³.

Pourtant ces congrès ne représentent qu'une activité annexe pour 80 % des participants, souvent venus en couples, beaucoup de distributeurs étant les conjoints sans emploi de salariés ordinaires. Pour comprendre comment l'enthousiasme de la petite minorité parvient à les emporter tous, il faut oser, dit l'auteure, parler de conversion : conversion du modèle entrepreneurial classique au modèle alternatif qu'est le marketing relationnel. Le rôle dynamique de l'insatisfaction ou de l'incertitude n'opère pas que dans le domaine religieux, et comme dans le domaine religieux, l'enjeu

y repose sur des médiations car il n'est pas directement accessible. Il faut montrer des manifestations du rêve réalisé, s'inscrire dans une lignée de distributeurs (chacun nomme son parrain, le parrain de son parrain, etc., et remercie sa lignée ascendante de l'avoir soutenu), entretenir son rêve par l'accumulation de « traces ». Pourtant, à la sortie de ces congrès, personne n'est dupe, chacun y croit sans y croire et sait qu'il ne peut compter que sur lui-même. On sait gré à Nathalie Luca de mettre en évidence la fragilité de l'exaltation qui imprègne l'atmosphère de ces congrès ; il n'est pas facile, souligne-t-elle, de faire en sorte de rêver juste, ni d'éviter le décrochage entre vie rêvée et vie réelle. C'est pourquoi rares sont ceux qui se lancent tout entiers dans l'aventure.

C'est par l'attitude de croyance et de confiance requise des participants dans le cadre de liens faibles que le marketing relationnel court les dangers des phénomènes sectaires. Or, la confiance est le ressort des « institutions modernes auxquelles nous déléguons la plupart de nos affaires courantes : notre argent aux banques, notre santé aux médecins » (pp. 181-182). Toute mise en cause de cette confiance peut donc ouvrir un abîme dans notre vie. Aussi faut-il « n'avoir rien à perdre » pour s'engager dans le marketing relationnel ; seuls ceux qui ont douté sont prêts à faire à nouveau acte de croyance. Plus le point de départ est bas, plus la confiance et la volonté doivent être fortes, et plus l'échec sera coûteux, explique Nathalie Luca, toujours perspicace et attentive à montrer aussi l'envers des choses. En outre, l'identité se construisant par identifications successives aux modèles flatteurs dans lesquels on met sa confiance, tout ce qui est perçu comme trahison de

3. Cela rappelle l'articulation entre « sentir, penser et vouloir », évoquée par le philosophe et psychologue américain William James et longuement commentée par Pierre Prades dans la thèse qu'il a soutenue en mai 2013 à l'Université Paris-Ouest Nanterre-La Défense : *De la conversion à la guérison. Puritanisme, psychothérapies, développement personnel*.

cette confiance est interprété comme manipulation. Aussi le débutant est-il mis en garde contre l'adhésion exclusive à une lignée, contre la confusion entre *positive attitude* et action proprement dite, contre les abus éventuels des fortes personnalités (la réussite est celle de l'équipe : trop lâche elle se dissout, trop soudée elle se ferme) ou encore contre les ambiguïtés de certains discours de développement personnel – autant de sources de dérives particulièrement visibles. Au terme de ce tour d'horizon des dangers courus, Nathalie Luca exprime clairement sa position, qui rejoint celle de la Fédération de la vente directe et justifie leur accord sur cette recherche : l'analyse des dérives permet de mieux lutter contre elles, mais n'invalide pas le système.

La conclusion revient sur les principales questions soulevées. C'est d'abord l'évolution du ressort de la réussite économique que peut espérer celui qui n'a rien. À la prière et à la croyance en Dieu que prônait la théologie de la prospérité, le marketing relationnel a substitué la persévérance laborieuse et une attitude de croyance positive par elle-même, sans référence religieuse ; du *new age*, il a retenu la contestation des hiérarchies figées, le respect de la nature et une vision moniste de l'être humain. La substitution de valeurs sportives aux valeurs religieuses, tout en confirmant la réunion de l'âme et du corps, a rendu universel le message du marketing relationnel, tout en lui permettant de s'institutionnaliser progressivement en tant que modèle économique doué d'une grande souplesse d'adaptation. Est-il pour autant assuré de survivre à l'heure d'internet ? Nathalie Luca en doute : elle ne voit guère comment internet pourrait être un véhicule de compassion et faire place au capitalisme humanisé que le marketing relationnel voulait propager.

C'est peut-être sous-estimer l'adaptabilité du pouvoir du « rêve », prolongé de la croyance en la possibilité de le réaliser et de la confiance en autrui, pouvoir dont Nathalie Luca a fait, tout au long de son

enquête, la spécificité du modèle économique étudié, et qu'elle a montré central d'une étape à l'autre de son histoire. S'il n'est pas fortuit que ce modèle soit issu de milieux protestants – ceux-ci, habitués aux relations horizontales, sont plus enclins que les catholiques, formés à la verticalité sociale, à accorder leur confiance (p. 181) –, il n'est pas fortuit non plus, ajouterai-je, qu'il soit né dans un creuset religieux et garde toujours un potentiel émotionnel de caractère religieux. Pas fortuit en effet, pour autant que le « rêve » en question participe, toutes proportions gardées, du même principe que la pensée religieuse, tel que le définit Peter Horsfield : ce principe est de créer un monde immatériel en lui attribuant une sorte de réalité, autrement dit une « force » ou « vertu » lui permettant d'interférer avec la réalité dans laquelle nous vivons⁴. Autant pourrait d'ailleurs en être dit, bien qu'il ne soit pas immatériel, du monde du sport qui prend le relais de celui de la religion dans les références des distributeurs. Tous ces mondes ont en commun, à la fois d'offrir un autre cadre où se projeter et de créer un espace-temps de transition où se transformer.

En définitive, Nathalie Luca fait découvrir à son lecteur anthropologue les enjeux d'un phénomène qu'il côtoyait sans le voir ou dont il n'avait pas mesuré la portée, créant une impression de nouveauté d'autant plus agréable que l'exposé en est d'une lecture aisée et vivante. Elle lui fait prendre conscience des possibilités de sa propre discipline pour éclairer utilement des thèmes qui lui sont peu familiers. Et elle lui offre une belle analyse, fine et stimulante, du thème central en sciences humaines et sociales que représentent les phénomènes de croyance, sans lesquels il est impossible de rendre compte des interférences entre les diverses sphères d'activité.

Roberte Hamayon

4. Cf. Peter Horsfield, « Theology as a Virtualising Enterprise », *Colloquium*, 2005, 37 (2) : 131-142 [<http://colloquiumjournal.org/back-issues/Coll37.2/131-142.pdf>].

CET OUVRAGE collectif commence par une interrogation posée par les éditrices : y a-t-il véritablement une catégorie du sacrifice humain ? C'est, comme elles l'énoncent, suivre les pas de Marcel Detienne – ceux également de Jonathan Z. Smith – qui avait mis en cause la catégorie même de sacrifice. À ceci près que s'ajoute, pour l'Antiquité méditerranéenne, la question de la réalité historique d'un tel sacrifice, alors que le sacrifice animal ne manque pas d'attestations littéraires, iconographiques *et* archéologiques. Malgré ces quelques réserves, la catégorie est maintenue, s'arrimant sur la définition du sacrifice proposée par Cristiano Grottanelli – l'offrande d'un bien *et* le meurtre d'une victime –, et élargie aux divers meurtres rituels, ce qui, de notre point de vue, pose un problème tout au long de l'ouvrage car il ne prend pas en compte la distinction faite par Alain Testart¹. En effet, ce dernier a mis en évidence une catégorie de meurtres rituels qui ne peuvent être considérés comme des sacrifices et qu'il a appelé les morts d'accompagnement : l'esclave étranglé pour suivre son maître dans l'au-delà n'était destiné à aucune entité divine. Or, élargir la catégorie « sacrifice », c'est générer l'indécision concernant différentes mises à mort ritualisées (voir le refus de conclure à des morts d'accompagnement dans l'étude d'Anne-Caroline Rendu Loisel, « Le Cimetière royal d'Ur », pp. 142-144) et, finalement, donner en quelque sorte raison à René Girard lorsqu'il étaya sa théorie du bouc émissaire à partir de faits non spécifiquement religieux.

Les deux premières études de ce volume reflètent et jouent de cette imprécision. Pierre Bonnechere (« Le sacrifice humain à la croisée *des a priori* », pp. 21-37) mène une comparaison entre les données grecques

et les données aztèques, mettant en garde contre ces dernières dans la mesure où elles émanent de plumes espagnoles chrétiennes. S'il est vrai que la critique des sources est indispensable, même lorsqu'il s'agit d'ethnographie scientifique, en revanche, minorer l'importance des sacrifices humains en Mésoamérique revient à adopter une approche relativiste qui ne peut nous faire progresser sur le sujet. En outre, l'auteur critique l'approche évolutionniste – du sacrifice humain au sacrifice animal substitut – pour imposer celle de Walter Burkert – « le sacrifice animal est l'héritier des chasses paléolithiques ritualisées lors du néolithique » (pp. 35-36) –, qui ne tient pourtant pas compte des récentes découvertes archéologiques autour de la culture du Rubané (néolithique) sur les sites de Talheim et de Herxheim en Allemagne, lesquelles montrent que le sacrifice humain, au sens large, devait être connecté avec la pratique d'une autre chasse, celle de la chasse aux têtes conduisant bien souvent à des actes d'anthropophagie². En voulant voir l'humanité telle qu'on aurait aimé qu'elle soit et non telle qu'elle fut, on transforme le regard éloigné de l'anthropologue en regard détourné, à l'exemple du traitement de la question de l'anthropophagie³.

1. Cf. : « Doit-on parler de "sacrifice" à propos des morts d'accompagnement ? », in Jean-Pierre Albert & Béatrix Midant-Reynes, eds, *Le Sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*, Paris, Soleb, 2005 (« Études d'égyptologie » 6) : 34-57 ; *La Servitude volontaire*, 1. *Les morts d'accompagnement*, Paris, Errance, 2004.

2. Cf. Alain Testart, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard, 2012 (« Bibliothèque des Sciences Humaines ») : 501.

3. Cf. Georges Guille-Escuret, *Les Mangeurs d'autres. Civilisation et cannibalisme*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2012 (« Cahiers de L'Homme » 41).

Youri Volokhine (« Le débat sur les «sacrifices humains» en Égypte », pp. 39-64), quant à lui, reprend le vieux dossier grec des sacrifices humains égyptiens. Il prend prétexte de ce dossier pour déconstruire la catégorie « sacrifice humain » et la remplacer par la notion d'anthropoctonie, c'est-à-dire par toute mise à mort ritualisée quel que soit le contexte, religieux, juridique ou guerrier. En procédant ainsi, il prend le risque de perdre tout repère en laissant de côté des concepts imparfaits, certes, mais qui gardent leur validité : le sacrifice est une catégorie à part entière, la preuve, il s'est agi de l'interdire dans un temps et une société donnés⁴. Il est vrai que le sacrifice humain est parfois difficile à distinguer d'autres meurtres rituels, les liens étant confus entre ce qui relève de la guerre et de la religion, mais il importe de voir l'ensemble des éléments en les classifiant. Par exemple, on ne peut, comme le fait Pierre Bonnechere, traiter du sacrifice humain des Aztèques sans le remettre dans son contexte de la guerre fleurie, qui n'était pas autre chose qu'une chasse aux têtes élaborée et constituée, ni sans mentionner le cannibalisme qui succédait immédiatement au sacrifice. Il y a, nous semble-t-il, une distinction nette à opérer entre des meurtres rituels funéraires – morts d'accompagnement – ou des exécutions capitales cruelles, comme celles des Iroquois qui torturaient jusqu'à la mort le captif, et de véritables sacrifices dans un cadre religieux. En effet, si l'on prend en compte le fait que le sacrifice humain peut survenir en dehors du contexte religieux, dans un contexte de guerre notamment, on déplace la question qui n'est plus de savoir pourquoi certaines sociétés – grecque, romaine, etc. – rejetaient à leur marge le sacrifice humain, mais pourquoi certaines sociétés vindicatives ne le pratiquaient pas : pourquoi les Aztèques sacrifiaient-ils leurs captifs à des dieux et pas les Iroquois ?

Dans cette optique, quatre études de l'ouvrage ont particulièrement retenu notre attention. Johannes Bronkhorst (« Des sacrifices humains dans l'Inde ancienne »,

pp. 99-105), dans un texte court, énonce une idée forte, qui aurait mérité d'être plus étayée, à partir des sources védiques anciennes : le sacrifice animal est toujours un substitut au sacrifice humain, de même que le sacrifice végétal du Soma (pp. 101-102). Cet auteur se positionne donc *a contrario* de Pierre Bonnechere qui fait du sacrifice humain une « variante » du sacrifice animal déterminé, selon lui, par l'alimentation – idée contestable, si l'on pense aux holocaustes proche-orientaux et à la possibilité de tuer et de manger sans sacrifier. Or, si l'on considère que sacrifier consiste à « offrir » – offrir en détruisant – un être de la plus haute valeur à une entité divine, alors on doit convenir que seul l'humain est cet être. Comme l'écrit Johannes Bronkhorst, « il n'y a, au fond, que des sacrifices humains » (p. 105), et il n'y aurait au fond que des substituts. Gilbert Kaenel (« Gaulois et sacrifices humains », pp. 109-116) et Steve Bourget (« Sacrifice, violence rituelle et développement de l'État mochica dans le Pérou ancien », pp. 117-132) n'éluent pas non plus la question du sacrifice humain. Le premier admet que les décollations de têtes et les traces de violence sur les restes humains trouvés par les archéologues ne suffisent pas à prouver qu'il y avait sacrifices humains chez les Celtes – « les têtes coupées relevant de pratiques guerrières, culturelles » ne sont « pas forcément cultuelles » (p. 115) –, mais en déduit malgré tout que la probabilité en faveur de ce type de rite reste importante. Pour le second, l'hésitation se transforme en conviction tant l'iconographie des Moché est explicite, renforcée par les récentes fouilles archéologiques. Ce qui surprend le plus est que, des siècles avant les Aztèques et dans une autre aire géographique et culturelle, la pratique du sacrifice humain s'appuyait vraisemblablement sur celle d'une chasse aux têtes devenue guerre rituelle. Et, puisque l'auteur

4. Cf. Guy G. Stroumsa, *La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob, 2005 (« Collège de France »).

pense que « la pratique du sacrifice humain chez les Moché est intimement associée au pouvoir » (p. 132), on songe alors à l'hypothèse d'Alain Testart qui rattachait la pratique du sacrifice à l'émergence de l'État⁵, apportant ainsi une réponse à la question soulevée plus haut et expliquant pourquoi les Aztèques sacrifiaient leurs prisonniers et pas les Iroquois.

Au cœur de ces problématiques, s'inscrit l'étude de Sergio Ribichini (« Histoires de Moloch, le roi effroyable », pp. 209-230) qui atteint un double objectif : celui de relever, jusqu'à nos jours, les diverses évocations culturelles de la figure imaginaire de Moloch et celui de faire un bilan de l'étude des fameux tophets (aires sacrées) puniques (pp. 221-230). Comme cet auteur le souligne justement, le débat suscité par l'origine de la présence de nouveau-nés trouvés *in situ*, à côté ou sous des stèles votives, n'en finit pas d'être relancé entre, d'un côté, les tenants de la théorie de sacrifices d'enfants comme évoqués dans les textes bibliques ou dans des textes grecs quelque peu dévoyés, et, de l'autre, ceux de la théorie d'enfants mort-nés incinérés dans des urnes. Les dernières analyses des restes humains du tophet de Carthage tendraient à imposer définitivement la seconde interprétation. Pour autant l'occurrence de la racine sémitique *mlk* – à comprendre comme un rite *molk* dans les inscriptions puniques plutôt que comme un sacrifice à Molek (Moloch) dans les mentions bibliques (p. 222) –, sur des inscriptions retrouvées dans deux aires historiques et géographiques distinctes mais proches culturellement, laisse toujours ouverte la possibilité d'un culte spécifique bien difficile à saisir : un rite peut-il être à la fois votif et funéraire ?... Le problème est, d'une certaine manière, toujours le même : les sources littéraires sont explicites mais sujettes à caution, tandis que l'épigraphie est laconique et que l'archéologie n'aide pas

toujours à trancher. Sans iconographie rituelle détaillée, bien des dossiers sur le sujet restent ambigus.

L'ouvrage comporte d'autres études ainsi qu'une conclusion de Guy Stroumsa dont nous ne rendrons malheureusement pas compte ici. Si la principale qualité de ce livre est sa richesse et sa variété, son principal défaut est de se situer entre deux rives, celle de l'étude du sacrifice humain d'un point de vue anthropologique et celle de la critique de l'historiographie antique et moderne sur le sujet. Il est nécessaire de déconstruire quelque peu les concepts pour avancer, mais faut-il le faire au risque de ne plus progresser dans la connaissance anthropologique ? Comme l'a bien montré Georges Guille-Escuret dans ses récentes et exhaustives publications sur l'anthropophagie⁶, le travail scientifique en sciences humaines ne peut seulement consister à produire du discours déconstruisant d'autres discours – point de départ du texte de Jan N. Bremmer, « Early Christian Human Sacrifice », s'appuyant sur l'ouvrage désormais daté de William Arens⁷ –, il doit avant tout tenter de comprendre, sans fard, ce qu'est et ce que fut l'homme même dans ses actes les moins compréhensibles et acceptables à nos yeux. Il en résulte que les accusations de cannibalisme et/ou de sacrifice humain, qui sont le plus souvent une projection sur l'Autre, ne peuvent focaliser l'attention de l'historien des religions au détriment de faits anthropologiques.

Christophe Lemardelé

5. Cf. *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Errance, 2006 [1993].

6. Cf. *Sociologie comparée du cannibalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2010-2013, 3 vol.

7. Cf. *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*, New York, Oxford University Press, 1979.

Nancy Huston

Reflets dans un œil d'homme

Arles, Actes Sud, 2012, 305 p., bibl. (« Domaine français »).

LE TITRE du livre est beau et son auteure est une romancière dont chaque nouvelle parution ne passe pas inaperçue. Mais ce que l'on sait moins, ou que l'on oublie, c'est que Nancy Huston a fait des études de sémiologie et que sa thèse publiée sous la direction de Roland Barthes, *Dire et interdire. Éléments de jurologie*¹, était consacrée à l'analyse de la transgression verbale, en se référant à sa double culture (anglosaxonne du Canada et francophone de France).

Plus de trente ans ont passé et visiblement la romancière a pris le pas sur la sémiologue. Pourtant, avec ce dernier ouvrage, *Reflets dans un œil d'homme*, la sémiologie semble surgir à nouveau pour se tourner vers une question, disons sociétale (où philosophie, sociologie, anthropologie ont leurs mots à dire) qui visiblement la hante et même l'obsède.

Dès les premières pages les dés sont jetés : « le regard de l'homme sur le corps de la femme a ceci de spécifique qu'il est involontaire, inné, programmé dans le "disque dur" génétique du mâle humain pour favoriser la reproduction de l'espèce, et donc difficilement contrôlable. Ses répercussions sont incalculables et très largement sous-estimées » (p. 9). « Mais dans les discours intellectuels contemporains, il est farouchement nié, refoulé, oublié... parce qu'il implique l'existence d'un lien puissant

entre la séduction et la reproduction : idée-anathème, chassée de l'esprit des Occidentaux depuis un demi-siècle » (p. 10). « Oui, à leur corps défendant, les humains de certains pays ont été amenés à formuler l'idée que même les femmes pouvaient prétendre aux droits de l'homme. C'est parce que les humains sont devenus affamés d'égalité qu'éclatent, à l'âge moderne, de graves conflits entre les sexes. Tout cela est incroyablement récent, et il faudra attendre longtemps avant que ne se transforme le jeu de regards mis en place par les primates de la préhistoire » (p. 25).

Les choses sont claires, du moins dans l'esprit de Nancy Huston. Et l'ouvrage est une série de « témoignages » faisant ressortir, d'une part, l'art de la séduction inculqué aux petites filles et, d'autre part, le regard-désir inné de l'homme. Bien des pages remémorent l'éducation à laquelle les filles étaient soumises il n'y a pas encore si longtemps, et les conséquences qu'elle suscite : « Tu as voulu être belle ? Tu mérites donc le désir que tu as suscité. Tu es coquette ? Tu es donc une pute, une allumeuse. Tu t'occupes, te préoccupes de ta beauté ? Ne pas t'étonner, ensuite, d'être poursuivie, embêtée, voire violée par les hommes. Tu l'auras cherché ! » Facile, bien sûr, de

1. Paris, Payot, 1980 (« Langages et sociétés » 15).

tourner en dérision ces clichés qui nous semblent appartenir à un autre âge... mais [et on s'attend à une tout autre conclusion !] ils avaient le mérite de reconnaître le rôle que joue dans notre destinée le fait que nous sommes, entre autres choses, des primates mâle et femelle » (pp. 92-93). L'auteure retombe ainsi sur ses pieds, retour à la nature, celle de la différence sexuelle distinguant nettement les mâles et les femelles, et le chapitre IV intitulé « Genre, quand tu nous tiens » qui suit cette profession de foi dévoile bien vite son cheval de bataille. Les « théories du genre » ou, plus exactement, certains éléments y sont caricaturés pour en arriver à l'opposition simplificatrice : culture/nature.

Nous n'entrerons pas dans le débat qui a déjà fait couler beaucoup d'encre, fait parler nombre de confrenciers, s'affronter partisans et adversaires sur des plateaux de télévision ou des antennes de radio, et qui a notamment trouvé un point d'ancrage à propos de la loi autorisant le mariage homosexuel (mai 2013), les opposants au « mariage pour tous » venant ainsi dévoiler les non-dits de la « théorie du genre »² qui, selon eux, consistent à nier toute différence sexuelle.

Les cas dramatiques et même pathétiques que l'auteure met en exergue pour illustrer son propos, que ce soit celui de son amie philosophe Nelly Arcan, celui d'Anaïs Nin, celui de Jean Seberg ou de Marilyn Monroe... attestent de vies déviées, perversités, dès l'enfance, de blessures irréparables et qui auraient pour cause une conformité au rôle inhérent à la femme, celui de vouloir plaire, d'être belle, pour sentir sur elle le regard désirant des hommes.

Il est pour le moins paradoxal de défendre une telle différence tout en la dénonçant, en montrant ses pires effets, comme pourraient le faire les tenants du genre. La maternité, spécificité biologique de la femme (femelle), serait de plus en plus « déniée » au profit d'une égalité sociale plus symbolique que réelle. Le rôle de la photographie, la marchandisation de la beauté, la défense de la prostitution comme liberté,

tout ce qui promeut apparemment la femme dans les sociétés dites modernes ou avancées pour en faire l'égale de l'homme, sont amplement décrits et attestés par divers témoignages livresques ou oraux que l'auteure assène comme des généralités sans nuances et sans tenir compte des divers contextes, ce qui en diminue l'intérêt et n'entraîne pas forcément la conviction. De fait, l'argumentation dans cet ouvrage est le plus souvent dominée par une sorte d'affirmation passionnée, pour ne pas dire obsessionnelle, celle de la différence sexuelle qui, selon Nancy Huston, serait niée au profit d'un nivellement par le genre. C'est précisément là que ce livre nous interroge et non pour le débat lui-même qui, encore une fois dépasse, et de loin, la place ici annoncée.

L'écriture elle-même est assez surprenante, très orale, intriquée de termes anglophones (puisque l'auteure manie le plus souvent les deux langues). Le langage vulgaire est censé refléter la vulgarité des faits. Les répétitions, ou plus exactement les successions de termes divers, sont comme criés en véritables logorrhées où se lisent la colère et la passion. Le livre est d'une certaine façon attachant parce que l'on y sent une fureur, une rage contre la violence et les humiliations que subissent de nombreuses femmes du fait du regard-désir des hommes. N'est-ce pas cependant en admettant que le genre vient non pas remplacer la différence sexuelle mais tente précisément de l'humaniser, de la civiliser, de l'éduquer, pour que mâles et femelles deviennent des hommes et des femmes, que ce comportement « bestial » aura quelque chance de disparaître ? N'est-ce pas précisé-

2. Nancy Huston & Michel Raymond : « Ces mythes modernes ont en commun avec les religions de reposer sur la dénégation tranquille de faits physiques et biologiques avérés et irréfutables » (« Sexes et races, deux réalités », *Le Monde*, 19-20 mai 2013 : 18). Cf. également deux réactions parues quelques jours plus tard : Alexis Jenni, « Sexes et races, deux illusions » ; Michel Fize, « Sexes, races et domination sociale » (*Le Monde*, 27 mai 2013).

ment une tentative pour réduire l'injustice dont les femmes sont victimes et que Nancy Huston dénonce avec tant de force ? Inégalité et injustice qui résonnent jusque dans la différence de perception de la liberté. Quand un homme dit qu'il est un « homme libre », il affirme l'indépendance de son opinion vis-à-vis de toute inféodation quelle qu'elle soit ; quand une femme déclare qu'elle est une « femme libre », cela s'entend plutôt comme l'indépendance de son corps vis-à-vis d'une soumission sexuelle et sociale à un homme. L'homme libre gère sa pensée, la femme libre gère son corps. Pour exprimer sa liberté de pensée, la femme se croit obligée de la faire passer par la liberté de son corps. Pourquoi ? N'est-ce pas précisément parce qu'elle n'en est pas elle-même libérée, parce que son corps reste sa principale préoccupation et que, pour lutter contre le regard-désir des hommes, elle les force à le voir en l'exhibant ? N'est-ce pas aussi parce que les hommes ne sont pas seuls en cause et que les femmes elles-mêmes (les mères principalement) sont souvent les plus récalcitrantes à changer l'ordre établi ? Leur faire prendre conscience de ce « complexe d'infériorité » est un passage sans doute obligé dans certains contextes et entraîne les excès d'une imposition de force³. Mais le constat de Nancy Huston quant à la femme « moderne » se prétendant devenue libre de son corps alors qu'elle est l'objet des idéaux marchandisés de la beauté et de la séduction, montre bien que cette dépendance ne disparaît pas, le regard-désir des hommes ayant fait place au regard narcissique des femmes sur elles-mêmes. Le « complexe d'infériorité » s'est en quelque sorte mu en « complexe de supériorité », les femmes s'autorisant une totale liberté de tenue vestimentaire et comportementale comme un déni (un « je sais bien mais quand même ») de la provocation qu'elle représente pour le regard de l'homme et dont elles entendent se jouer.

Reste l'interrogation qui, peut-être plus profondément, fait l'intérêt du livre : pourquoi une romancière reconnue et consacrée

en vient-elle à écrire une sorte de manifeste qui n'est ni un roman ni un ouvrage scientifique de sémiologue auquel on aurait pu s'attendre ? Certes, dans les romans se trouve le plus souvent une part d'autobiographie admise ou non par les auteurs, et même pour les chercheurs, la spécialité qu'ils choisissent et dans lesquels ils s'investissent n'est pas l'unique fait du hasard. Une interview intitulée « Nancy Huston : plus les femmes sont autonomes plus elles deviennent objets »⁴ est extrêmement intéressante de ce point de vue, car la romancière y livre avec lucidité et sincérité des périodes de sa vie, notamment de l'enfance, qui montrent que bien des blessures ne sont pas totalement cicatrisées même si, précisément, l'écriture lui a permis de les exorciser au fur et à mesure de ses romans.

Non seulement Nancy Houston possède une double culture (canadienne et française), mais elle est aussi parfaitement bilingue, ce qu'elle revendique haut et fort. Jane Elisabeth Wilhem, dans un article très intéressant intitulé « Écrire entre les langues : traduction et genre chez Nancy Huston »⁵, se pose la question de savoir « dans quelle mesure l'écriture entre le français et l'anglais de Nancy Huston remet

3. « Mon corps m'appartient et n'est source d'honneur pour personne », l'inscription écrite sur ses seins nus qu'Amina, la « *femen* » tunisienne, exhibe, en est bien l'expression. Il est cependant intéressant de noter cette présentation du livre de Fawzia Zouari (écrivaine et journaliste tunisienne) intitulé *Pour un féminisme méditerranéen* (Paris, L'Harmattan, 2012 [« Bibliothèque de l'Iremmo » 6]) : « Il apparaît essentiel aujourd'hui de faire entendre la voix des femmes [...]. Car si les femmes de la Méditerranée ont un rôle à jouer, c'est, entre autres, de renouer le dialogue entre les communautés et les cultures, de redonner à cette région des raisons d'espérer, de rendre possible la renaissance de l'individu comme lien avec l'Autre, d'affirmer que l'Homme reste la question et le but de toute interrogation » (4^e de couverture).

4. Propos recueillis par Hélène Fresnel dans *Psychologies* en mai 2012, époque de la parution de *Reflets dans un œil d'homme*.

5. *Palimpsestes* [En ligne], 2009, 22, mis en ligne le 1^{er} octobre 2011, consulté le 20 mai 2013 [<http://palimpsestes.revues.org/207>].

en question non seulement les catégories traditionnelles de la traduction, celle-ci étant d'ordinaire subordonnée au principe d'originalité, mais également le genre comme construction sociale » (Wilhem, p. 1). Son rapport entre langue maternelle (l'anglais) et langue d'exil (le français) y est ainsi analysé : « Lorsqu'elle parle dans sa propre langue, la femme artiste, pour Nancy Huston, est une figure scindée, punie par la pensée patriarcale en raison même des aspects maternels qu'elle incarne, à la fois rebelle et victime de transgression. Cependant, lorsqu'elle s'exprime dans une langue acquise, le matériau de la création, la langue, la voix, ont des qualités de tendresse et de sollicitude que l'on peut associer à une mère apaisée et apaisante, fût-elle de substitution » (*Ibid.*, p. 13). Peut-être en est-il ainsi dans les romans mais dans *Reflets dans un œil d'homme*, écrit en français, violence et rage y sont au contraire manifestes.

Langue et identité sont évidemment intimement liées. Ce livre, qui encore une fois fait tache dans l'œuvre de Nancy Huston, ne serait-il pas le signe (au sens sémiologique), sinon le symptôme, d'un mal (d'un malaise ? d'un mal-être ?), d'une quête identitaire que la théorie du genre déstabilise et panique, alors que l'affirmation de la différence sexuelle, en se rendant aveugle et sourde aux progrès scientifiques et à l'évolution du contexte social, permet de se rassurer quant à la place à assumer ? Certes, traitée et illustrée dans ses divers romans, la problématique n'apparaît pas seulement avec cet ouvrage, mais ici la virulence contre les tenants des théories du genre, assortie d'une argumentation où sont mêlés généralités pseudo-scientifiques et témoignages orientés, laisse perplexe.

Évelyne Larguèche

Christine Bard

Une histoire politique du pantalon

Paris, Le Seuil, 2010, 395 p., notes bibliogr., index, ill. (« L'univers historique »).

Ce que soulève la jupe. Identités, transgressions, résistances

Paris, Autrement, 2010, 170 p., notes bibliogr., ill.

(« Mutations/Sexe en tous genres » 261).

AUTEURE DE nombreux travaux sur l'histoire des femmes et du féminisme, Christine Bard livre ici deux ouvrages en miroir qui questionnent le vêtement. Ce dernier est, en effet, « sans cesse interprété, classé interdit ou licite, étiqueté masculin ou féminin, jugé provocateur ou modeste » (*Ce que soulève la jupe*, p. 167). Ainsi, comme, par le passé, le pantalon, symbole de la masculinité occidentale, fit l'objet d'âpres luttes féministes, la jupe, à l'heure actuelle, cristallise les revendications d'un « droit à la féminité ».

Une histoire politique du pantalon retrace en douze chapitres la conquête de cet « emblème de la virilité » (p. 20) par les

femmes. Inscrite dans une longue durée – de 1789 à nos jours – qui permet à la fois d'observer les alternances des libertés publiques et d'identifier les acteurs et les actrices du changement, cette histoire nous révèle la dimension politique que peut prendre la culture matérielle. En cela, elle s'attache surtout « aux significations variées associées à un objet, saisi dans les différentes traces qu'il laisse » (p. 19), tout en s'intéressant au genre, « concept qui souligne les rapports de pouvoir entre les sexes » (*id.*), précise Christine Bard citant sa consœur états-unienne Joan W. Scott.

Dans les trois premiers chapitres, l'historienne met en évidence comment

le pantalon participe d'une politisation du costume amorcée à l'époque des Lumières. Né de la « rupture politique révolutionnaire » (p. 21), le « pantalon-citoyen » (p. 28) émerge des « turbulences insurrectionnelles » (p. 23) pour se diffuser dans l'ensemble du corps social en un mouvement contraire aux lois d'imitation des classes supérieures qui prévalent dans l'histoire générale du costume. Il restera toutefois inaccessible aux femmes durant plus d'un siècle. Si l'on ne doutait pas pendant la Révolution que la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen s'adressât aux femmes, comme aux hommes, la liberté vestimentaire (1793) buta contre l'obligation d'habits spécifiques pour chacun des sexes. Cette limite fut réaffirmée par une ordonnance de la préfecture de Police de Paris (1800) qui interdit aux femmes de « s'habiller en homme ». Là encore les apparences reflètent le contexte politique : les femmes, actives, souvent armées et travesties pendant la Révolution, furent sommées, sous la I^{re} République, de « rentrer dans le rang » (p. 73), comme leur signifiaient à la fois un Code civil (1804), qui renforçait le pouvoir des hommes, et l'obligation de porter des vêtements féminins. Des « permissions de travestissement » (p. 79) furent toutefois aménagées pour des raisons médicales, la pratique de l'équitation, l'exercice d'un métier masculin... Le chapitre IV montre comment les contraintes, toujours plus fortes au fil des années, donnèrent naissance, en réaction, à un militantisme en faveur d'une réforme du costume féminin, étroitement mêlé aux premières aspirations socialistes et féministes. Ce fut en 1851, à l'initiative d'Américaines féministes, que, pour la première fois, le pantalon – le *bloomer* – devint une « arme politique » pour défier la domination masculine (p. 112). Dénoncé comme licencieux et masculinisant, il suscita de si vives réactions dans la presse et dans les familles que les militantes y renoncèrent car, trop stigmatisé, il leur semblait mettre en péril la cause du droit des femmes. Malgré cet échec,

d'utopique le « pantalon [devint] réalité » (p. 120), déchaînant par contrecoup l'imagination des humoristes (Daumier, Cham, Albert Robida...). Féroce comique, ce déferlement antiféministe ne fut pas sans efficacité, souligne l'auteure ; sous la III^e République, les Françaises étaient toujours privées de droits civils et politiques. Cet humour caustique n'empêcha cependant pas un nombre important de femmes célèbres du XIX^e siècle français de porter le pantalon, attirant « des regards souvent hostiles, mais parfois bienveillants » (p. 161) : George Sand, Rosa Bonheur, Jane Dieulafoy, Sarah Bernhardt, Rachilde (Marguerite Eymery), Colette... Pour toutes ces femmes, le pantalon remplit en priorité une fonction pratique, à défaut d'être toujours à dessein féministe. Il reste néanmoins politique, selon Christine Bard, dans la mesure où il est politisé par ceux qui attribuèrent une dimension féministe à cet emprunt de vêtements masculins. Le chapitre VII aborde les transformations du costume féminin à la Belle Époque. Cette réforme ne tint pas à la seule influence des idées féministes ; jouèrent également un souci grandissant de l'hygiène, la protection du corps maternel, l'anglo-manie, le travail des femmes, sans compter une homosexualité féminine de plus en plus visible. La diffusion de la pratique sportive participa aussi à ce mouvement d'émancipation des femmes, notamment le cyclisme. Aussi le couturier Paul Poiret entra-t-il en scène dans un contexte favorable à ses innovations – pantalon bouffant, robe-sac, jupe-culotte, porte-jarretelles, soutien-gorge, et surtout l'absence de corset –, suivi par Coco Chanel, puis par bien d'autres. Dans les chapitres VIII et IX, l'auteure effectue un zoom sur deux figures marquantes qui suscitèrent, en leur temps, de vives controverses : Madeleine Pelletier, au tournant du XX^e siècle, avec sa théorie de la « virilisation des femmes » (p. 226) ; Violette Morris, championne de boxe, de rallye en moto et en automobile, footballeuse..., et sa mise en accusation par les tribunaux dans les années 1930.

L'historienne consacre ensuite les chapitres X et XI à l'ascension du pantalon féminin dans la mode, qu'elle qualifie de « résistible » (p. 275) entre 1914 et 1960, pour devenir triomphe à partir de 1965 où sa production dépassa celle des jupes. Le pantalon, censé permettre aux femmes de « vivre sans serrer les genoux » (p. 307), ne reçut d'éloge de la part des féministes des années 1970 que sous une forme indirecte : la femme opprimée, enjeu de dénonciation étant représentée sur les affiches « forcément en robe, de préférence enceinte sans l'avoir voulu avec un plumeau à la main » (p. 325). Par la suite, la mode continuera d'offrir aux femmes le choix entre le pantalon ou la jupe. Peut-on en France se vêtir comme bon nous semble à l'heure actuelle ? Pas tout à fait, explique l'auteure dans le chapitre XII, car, outre les limites qu'elle connaît dans le cadre du travail, cette liberté est menacée par la pression sociale, les injonctions religieuses, l'impact de la pornographie, mais également une certaine culture jeune : « la fille en jupe, comme hier la fille en pantalon, a mauvaise réputation » (p. 372). Afin d'éviter la « sexualisation du corps féminin enjuponné » (*id.*), bien des adolescentes « se sentent obligées de porter un pantalon. En réaction, on voit émerger une revendication du « droit à ne pas porter le pantalon » (p. 370). En conclusion, après avoir rappelé les fonctions du vêtement – parure, pudeur, protection –, Christine Bard le questionne au prisme du genre : « le pantalon a accompagné les mutations de genre dans les deux derniers siècles. La jupe connaîtra-t-elle le même sort ? » (p. 379). Le travail de subversion des normes de genre « fera-t-il éclater ou changer les normes » (p. 380) ? Les hommes en jupe feront-ils « plus souvent la vaisselle et un peu moins la guerre » ? (*id.*). Certes, conclut-elle, « l'habit ne fait pas le moine » et il peut paraître naïf d'espérer de tels changements, mais il ne faut pas oublier que ce « dicton rend un hommage involontaire à la puissance du verbe vestimentaire » (*id.*), puissance qui se confirmera dans *Ce que soulève la jupe. Identités, transgressions, résistances*.

Rédigé en même temps qu'*Une histoire politique du pantalon*, ce second ouvrage, en prise directe avec l'actualité, se situe dans le prolongement du chapitre XII précédemment évoqué. Avec les revendications d'un droit à la féminité, l'organisation annuelle d'une journée de la jupe et du respect dans certains établissements scolaires, la sortie du film *La Journée de la jupe* (2009), l'emprunt de ce « symbole du genre féminin » (p. 9) par les hommes, la jupe se trouve au centre d'une actualité qui laisse entendre qu'elle a pris le pas sur le pantalon en termes de subversion. Pourquoi continuer à s'habiller de manière féminine, s'interroge Christine Bard, alors que « ce qui est codé féminin est dépourvu de pouvoir » et que l'*empowerment* suppose une virilisation vestimentaire ? Pourquoi aspirer à la jupe quand on est un homme ? (p. 17). Les réponses apportées s'organisent en trois grandes parties. Dans la première – « La jupe entre obligation et libération » –, l'auteure expose rapidement comment corset, pantalon, culotte bouffante, jupe-culotte, talons aiguilles, mini-jupe... défrayèrent tour à tour la chronique jusqu'à la révolution vestimentaire des années 1960. Cet affranchissement des conventions dans l'habillement fut assimilé à une libération corporelle et l'on peut penser qu'il en constitua bien une, dès lors qu'il fut perçu comme tel par ceux et celles qui le vécurent, explique Christine Bard, tout en soulignant son caractère ambigu au regard des nouvelles normes de minceur, de tonicité et de jeunesse qui dans le même temps s'imposèrent au corps, surtout féminin. À partir des années 1990, l'hyperféminité, le glamour s'affichèrent tant sur la scène politique qu'artistique où l'apparence sexy fut présentée comme un pouvoir – le *Girl Power*. Avec pour archétype le discours des Spice Girls, la culture de masse délivra un message euphorique qui laissa accroire que désormais tout est possible et permis aux femmes qu'elles soient en jupe ou en pantalon – sentiment de liberté démenti dans la deuxième partie de l'ouvrage (« La jupe fait de la résistance »). Le martyre de

Sohane, brûlée vive à Vitry-sur-Seine en 2002, et l'enfer des tournantes dévoilé la même année par Samira Bellil mirent en évidence les risques encourus à se promener en mini-jupe, avec des bottes pointues ou un haut moulant ou décolleté dans certaines banlieues, mais pas seulement. Ces drames donnèrent naissance à un mouvement contestataire initié par l'association Ni putes ni soumises. Soutenue par les médias et le gouvernement en place, la liberté vestimentaire des femmes prit une importance dans le discours politique encore rarement atteinte. La jupe qui découvre le corps, du moins certains modèles, s'oppose alors au pantalon et au voile qui, tous deux, le couvrent jusqu'à être confondus : « le pantalon serait-il une sorte de voile laïque, profane ? », s'interroge l'historienne (p. 80). Pour expliquer cette opposition, Christine Bard évoque la polémique qui a agité – agite encore – la société française sur la question du voile. Le vêtement, souligne-t-elle, nous emmène ainsi « très loin dans un débat politique et philosophique complexe qui, en ce moment, est polarisé sur l'islam et l'islamisme » (p. 92). Mais les problèmes soulevés, ajoute-t-elle, liés à la pudeur et à la manifestation de la différence des genres, ont sans doute une portée universelle. Dans ce contexte, mettre une jupe, exposer sa féminité, prend une dimension militante. Enfin, dans la troisième partie – « La jupe au masculin » –, Christine Bard aborde un phénomène encore émergent : la jupe masculine. Les premiers modèles apparurent dans la Haute Couture au début des années 1970 sous la griffe de Jacques Estérel. L'idée fut ensuite reprise par plusieurs stylistes – Jean-Paul Gaultier, John Galliano, Marc Jacobs... –, mais resta marginale. Absente du prêt-à-porter jusqu'au milieu des années 2000, la jupe masculine peut s'acheter désormais en ligne et en boutique. Le discours du mouvement pro-jupe défend le droit des hommes à disposer comme ils le veulent de leur corps « sur le modèle de la libération féminine et dans un souci égalitariste » (p. 138). Cette jupe masculine contemporaine peine toutefois à s'imposer.

Pourtant son style est dissocié du travestissement : les hommes présentés en exemple par Christine Bard « tiennent à leur identité masculine » (p. 156), leur argumentaire dérapant même parfois vers le rejet de la jupe féminine des hommes efféminés. Dans la conclusion, Christine Bard avoue qu'elle ne fera pas l'« éloge de la jupe sans précaution » (p. 163) : elle est « sexuée, sexuelle et sexiste » (p. 165), mais pas en tout lieu et en tout temps. Le changement est possible, ajoute-t-elle. Il aurait même commencé. C'est « pour le démontrer et soutenir l'universalisation de la jupe » (p. 166) qu'elle dit avoir rédigé ce livre.

Ces deux ouvrages de belle facture tant au niveau de l'édition, de la richesse de la documentation rassemblée et de la qualité rédactionnelle, peuvent bien sûr se lire de façon séparée, mais le lecteur gagnera à les mettre en perspective. Certes, *Une histoire politique du pantalon* lui demandera davantage d'attention que l'étude de la jupe, notamment par sa construction, les allers et retours dans le temps nécessaires à la démonstration troublant le déroulement diachronique attendu dans une approche historique. Mais l'effort en vaut la chandelle, d'autant que les thématiques abordées et les questionnements soulevés approfondissent en écho, mais sans redondance, cette réflexion sur les contraintes vestimentaires liées au genre. C'est une fois rompu aux mécanismes qui sous-tendent les résistances liées au port du pantalon par les femmes, que l'on peut alors saisir tout l'enjeu des revendications de l'association Hommes en jupe. De même, la polémique sur le voile s'enrichit à être rapportée aux débats que suscita, en son temps, l'emprunt du pantalon par les femmes et qu'engendrent à l'heure actuelle la jupe féminine et la jupe masculine. Le lecteur goûtera aussi l'originalité des travaux de Christine Bard sur la jupe masculine, loin d'être anecdotique comme on pourrait *a priori* le penser. Cette approche lui permet, en outre, d'éviter de conjuguer la notion de genre uniquement au féminin comme on le rencontre – trop ? – souvent dans le champ des *gender studies*.

Le lecteur appréciera sans doute aussi la prise de distance que l'historienne garde avec son objet de recherche. En effet, si Christine Bard laisse transparaître, en creux, son propre engagement, elle ne verse jamais dans le militantisme féministe. Seul l'anthropologue regrettera qu'à évoquer la culture matérielle, l'auteure n'aille pas voir du côté de l'anthropologie des techniques. La lecture des travaux d'André Leroi-

Gourhan, de Paola Tabet, d'Alain Testart, de Christian Bromberger, pour ne citer qu'eux, aurait pu lui ouvrir de beaux horizons, d'autant qu'elle n'hésite pas ici ou là à se promener dans le temps et dans l'espace – démarche chère à l'anthropologie – pour mieux asseoir son argumentation.

Catherine Tourre-Malen

Annabelle Morel-Brochet & Nathalie Ortar, eds
La Fabrique des modes d'habiter. Homme, lieux et milieux de vie
 Préface de Martine Berger
 Paris, L'Harmattan, 2012, 314 p., bibl., ill. (« Habitat et Sociétés »).

SOUS UN TITRE évocateur – tel un clin d'œil à André Leroi-Gourhan, pourrait-on croire –, cet ouvrage reprend et prolonge les avancées d'un séminaire de recherche organisé, entre 2004 et 2007, par le Laboratoire de dynamiques sociales et recomposition des espaces (LADYSS). Dirigé par une géographe (Annabelle Morel-Brochet) et une anthropologue (Nathalie Ortar), il propose tout autant une ouverture des champs disciplinaires qu'un éclatement de la notion d'habiter.

Parmi les quatorze contributeurs qui ont participé à cet ouvrage, nous remarquons une prédominance de femmes : seuls deux hommes, en effet – un historien et un anthropologue –, en font partie. Ce déséquilibre aurait pu passer inaperçu si les publications les plus récentes sur ce même thème de l'habiter ne venaient accentuer cette tendance¹. D'un point de vue scientifique, cela soulève la question du rapport au genre et celle des habitudes enracinées qui pèsent sur le choix et sur l'analyse des thématiques de recherche, à partir de ce que Leonardo Piasere nommerait une perduction² non objectivée. Les études sur l'habiter relèvent-elles d'un genre ou procèdent-elles d'un réseau social à l'œuvre ? Quoi qu'il en soit, celles présentées ici ne s'inscrivent pas dans une école de

pensée, mais promeuvent la diversité dans leur utilisation d'un concept particulièrement difficile à cerner.

L'ouvrage, divisé en quatre grandes parties, s'ouvre sur une préface de Martine Berger, quelque peu redondante puisqu'une introduction est par ailleurs proposée par les deux coordinatrices. Suit une première contribution de l'historienne Nicole Mathieu qui revient sur l'histoire et l'évolution de cette notion du mode d'habiter, en rompant avec les schémas interprétatifs habituels et en soulevant une idée essentielle que l'on aurait aimé trouver rediscutée dans les autres contributions : « La question cruciale pour les sciences sociales aujourd'hui est bel et bien d'oser (re)penser les rapports de l'espèce humaine aux lieux et milieux qu'elle habite » (p. 35), lirons-nous

1. Cf. : Martine Berger & Lionel Rougé, eds, *Être logé, se loger, habiter. Regards de jeunes chercheurs*, Paris, L'Harmattan, 2011 (« Habitat et sociétés ») ; Roselyne de Villanova & Cristiane Rose Duarte, eds, *Nouveaux Regards sur l'habiter. Outils et méthodes, de l'architecture aux sciences sociales*, Paris, Le Manuscrit, 2012 ; Monique Membrado & Alice Rouyer, eds, *Habiter et vieillir. Vers de nouvelles demeures*, Toulouse, Érès, 2013 (« Pratiques du champ social »).

2. Cf. *L'Ethnographie imparfait. Expérience et cognition en anthropologie*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2010 (« Cahiers de L'Homme » 40).

plus loin « dans le contexte de l'émergence de la nouvelle idéologie politique du développement durable » (p. 36). Dans sa conclusion, elle résume le projet à venir d'un concept qui « implique une "interdisciplinarité élargie", en premier lieu à l'anthropologie dont les méthodes holistes feraient merveille sur les terrains des sociétés postmodernes » (p. 53). La suite de l'ouvrage reflétera de manière plus ou moins fidèle les apports de cette auteure.

De fait, la première partie introduit une certaine subjectivité dans l'approche du phénomène, sous l'angle de la sensibilité affective et sensorielle. Par exemple, la sociologue Elsa Ramos questionne la signification de notions telles que l'attachement ou le « chez-soi » dans la construction identitaire (« Les "racines" : une territorialisation de l'identité qui fragmente »). Elle ne recourt pour cela qu'à des témoignages de femmes sans jamais soulever, là encore, la question du genre, et conclut que « l'individu bricole ses appartenances et ses individualités, ce qui lui donne le sentiment d'être à l'origine de lui-même » (p. 68). La géographe Annabelle Morel-Brochet, quant à elle, aborde « La saveur des lieux : les choix de l'habitant, son histoire, sa mémoire », c'est-à-dire « l'influence des sensibilités sur les trajectoires résidentielles » (p. 86). Son analyse excluant la prise en compte des cadres sociaux et des déterminismes, on ne peut adhérer complètement à la thèse du « sensible » comme élément ayant une valeur heuristique à partir d'indicateurs aussi flous. Et on s'étonne, par ailleurs, que la question des « goûts géographiques » soit si peu discutée. Dans « Sentir son lieu (ou ne pas le sentir) : de l'importance de la sensorialité », la géographe Lucile Grésillon nous offre de son côté un article qui, en s'intéressant à l'influence des perceptions olfactives, tactiles ou visuelles, et à celle des cycles de vie, dépasse les champs disciplinaires et nous paraît difficilement abordable de part son extrême subjectivité : « La part du mal-être personnel est donc essentielle dans le fait de ne pas pouvoir sentir son

lieu même s'il y associe, dans le cas des personnes âgées, des facteurs liés au vieillissement » (p. 104).

Cette première partie donne donc le ton de l'ouverture disciplinaire qui caractérise le livre. Pour l'ethnologue, cet apport ne sera pas toujours bien compris, ni bien interprété. Il lui faudra attendre le septième article pour voir se succéder des représentants de sa discipline et découvrir, avec eux, de nouvelles tendances conceptuelles. Dans « Des corps aux lieux urbains : habiter les espaces publics », l'ethnologue Anne Jarrigeon repousse les limites du concept d'habiter jusqu'aux espaces publics urbains (comme l'esplanade de Beaubourg, le parc de la Villette ou le forum des Halles), montrant comment les usagers de ces espaces parviennent, selon leur appartenance (résidents, touristes, « banlieusards »...) à se les approprier. L'auteure sous-tend que l'anonymat urbain n'a que peu intéressé les chercheurs, alors que cette notion aurait immanquablement dû la renvoyer à l'article de Colette Pétonnet, « L'anonymat ou la pellicule protectrice »³, qui pose l'anonymat comme un phénomène extrinsèque à l'individu. Faute de quoi, Anne Jarrigeon développe plutôt la notion de retrait qui, elle, est intériorisée : « le retrait est une condition de l'habiter des espaces publics » (p. 200). On aurait apprécié davantage d'explication sur sa démarche, qui semble ne reposer que sur l'observation.

C'est finalement la contribution de Julien Langumier qui va apporter une coloration ethnologique plus « classique » à cet ouvrage. Issu d'une thèse soutenue en 2006, son article s'intitule « Habiter sa maison sinistrée : l'idéal pavillonnaire à l'épreuve de l'inondation » et traite, à la suite d'une enquête réalisée dans un petit village près de Narbonne, des questions liées à la réappropriation d'un « chez-soi » après une catastrophe. Affronter la souillure et le désordre, faire face à la perte d'objets quotidiens, reconstruire l'intégrité de son

3. In *Le Temps de la réflexion*, 8. *La Ville inquiète*, Paris, Gallimard, 1987 : 247-261.

espace domestique, telles sont ces questions, dont les réponses ne sont pas sans rappeler les travaux sur les victimes d'agression⁴ : « Que les maisons restent en l'état après les inondations ou qu'elles soient rénovées, plusieurs années sont nécessaires aux habitants pour faire revivre leurs villas... » (p. 157), pour redéfinir les pratiques domestiques dans ces microcosmes.

Enfin, deux dernières ethnologues, Irène Dos Santos et Nathalie Ortat, offrent à leur tour des pistes exploratoires intéressantes. La première s'interroge sur les modes d'appropriation de l'espace domestique dans un contexte migratoire (« Appropriation du chez-soi et appartenance sociale en contexte migratoire »). Lorsque l'on est étranger, que l'on possède une maison dans son pays d'origine mais pas forcément en France où les conditions de logement peuvent même être précaires, comment ce « vivre ailleurs » est-il perçu ? Fondée sur l'expérience de migrants d'origine portugaise qu'elle appréhende sous l'angle de l'histoire de l'immigration, cette recherche pose les questions de l'intégration, du rapport au territoire et à l'histoire familiale. Dans « La mémoire des résidences secondaires : quand les objets nous façonnent », Nathalie Ortat s'intéresse à la façon dont ces espaces du hors-quotidien sont investis, où la mémoire familiale se définit notamment à

travers la mise en scène des objets et des lieux. Elle en vient à conclure que la résidence secondaire permet d'accéder à une « atemporalité, [qui] favorise un retour sur soi par la réappropriation de son histoire personnelle autant que familiale dont la connaissance et la maîtrise s'avèrent nécessaires pour faire face au quotidien » (p. 281). Cette dernière affirmation laissera sans voix les 92 % de ménages qui, selon l'INSEE, ne disposent pas de résidence secondaire.

Cette compilation d'« approches pluridisciplinaires empiriques et qualitatives » ne clôt pas les débats ayant eu lieu lors des séances du séminaire du LADYSS sur ce vaste objet que constitue le « mode d'habiter ». Se présentant comme une « première étape » (p. 12), elle ouvre, au contraire, de nouvelles perspectives d'interprétations que nous suivrons avec intérêt. En attendant, nous pouvons exploiter l'abondante bibliographie (528 références) qui prolonge l'ouvrage.

Noël Jouenne

4. Cf., par exemple, Dominique Dray, *Victimes en souffrance. Une ethnographie de l'agression à Aulnay-sous-Bois*, Paris, LGDJ, 1999 (« Droit et société » 25), ainsi que notre compte rendu de cet ouvrage in *L'Homme*, 2001, 157 : 285-286 (<http://lhomme.revues.org/index5756.html>).

Sophie Chevalier, Emmanuelle Lallement & Sophie Corbillé
Paris, résidence secondaire. Enquête chez ces habitants d'un nouveau genre
 Paris, Belin-Éd. de la FMSH, 2013, 159 p., bibl., ill., cartes (« Anthropolis »).

PARIS, lieu de villégiature : l'image est bien éloignée des habituelles maisons de campagne, de bord de mer ou de montagne qu'investissent régulièrement des résidents temporaires. C'est là pourtant une réalité actuelle : des provinciaux et des étrangers de plus en plus nombreux acquièrent aujourd'hui des pied-à-terre dans la capitale française. Ils les occupent par intermittence,

impulsant à la ville d'autres rythmes, d'autres usages, d'autres modes d'habiter.

Entre 2009 et 2011, Sophie Chevalier, Emmanuelle Lallement et Sophie Corbillé ont mené l'enquête auprès de ces « habitants d'un nouveau genre » et, alors même que les données statistiques les concernant manquent, elles ont choisi de se concentrer sur ceux qui viennent de l'étranger.

L'INSEE comptabilise environ 80000 résidences secondaires à Paris en 2011, sans préciser les nationalités d'origine de leurs propriétaires. La chambre des notaires indique toutefois qu'en 2010 les Italiens arrivent en tête des acheteurs et sont présents dans tous les arrondissements de Paris – ils constituent plus de 40 % des acheteurs étrangers dans les I^{er}, II^e et IV^e arrondissements –, à l'exception du XIX^e où les Chinois les devancent. Viennent ensuite les Américains dans le VII^e arrondissement, les Britanniques dans le XI^e, les Portugais dans le XV^e, les Marocains dans le XVI^e et les Allemands dans le XVIII^e. En dehors de ce classement très général, il n'existe pas de dénombrement exact des étrangers propriétaires de pied-à-terre parisiens. Seule certitude aujourd'hui : ceux-ci représentent somme toute un mouvement limité, essentiellement circonscrit au centre historique de la capitale, qui suscite pourtant un certain émoi, perceptible dans la presse et les médias, dans les discours politiques, dans les réactions de l'homme de la rue. C'est que la situation immobilière de Paris – où les prix ont augmenté de plus de 200 % en dix ans – alimente la réputation d'inaccessibilité du marché parisien du logement pour la population locale, et donne du coup à ces acquéreurs venus d'ailleurs une visibilité décuplée.

Pour la première fois depuis l'émergence du phénomène et afin d'en prendre une juste mesure, les trois auteures se proposent donc d'aller à la rencontre de ces nouveaux propriétaires, d'en dresser le portrait, d'en décrire les appartements et la vie au quotidien, d'en observer les relations de voisinage et l'impact sur l'environnement immédiat.

La prise de contact se fait largement de bouche à oreille et les entretiens se mènent de manière plus ou moins informelle avec les résidents eux-mêmes, mais également avec les décorateurs, agents immobiliers, commerçants, responsables politiques et associatifs en lien avec eux. La méthode est bien celle des sociabilités de réseaux qu'il faut mettre en œuvre, en ville plus que

partout ailleurs, pour pénétrer un milieu et s'y immerger.

Il manque cependant au corpus un pan important, celui des résidents secondaires originaires du Moyen-Orient, du Golfe ou de Russie, dont rien n'est malheureusement dévoilé. De l'aveu même des auteures, ces « figures mythiques du Paris des étrangers », qui ont su habilement échapper à leur investigation en raison de leur mobilité particulière et, surtout, de leur volonté de rester invisibles ou discrètes, sont « comme les points aveugles » de la recherche tout en y occupant une place centrale (p. 21). Émir et cheik du Qatar, ou « riche Russe » de Saint-Germain-des-Prés sont évoqués en creux par les différents interlocuteurs des ethnologues sur leur terrain. Objets de toutes les conversations, ils demeurent mystérieux, inatteignables, indescriptibles, démontrant par là la nécessité de modes d'approche spécifiques, adaptés à leurs manières d'être et de faire, qui restent à inventer.

Pour les autres, Italiens, Américains ou Britanniques plus facilement abordables, l'enquête se montre classique. Fondée sur des relations d'interconnaissance et de confiance qui peu à peu se consolident, elle permet d'entrer dans une certaine intimité et de rendre compte d'un quotidien qui se répète régulièrement, fait des mêmes éphémères habitudes, des mêmes rituels. Refaire à chaque arrivée les mêmes gestes de prise de possession des lieux, puis aller lire le journal au café, faire ses courses dans les commerces de proximité, au BHV ou chez Leroy Merlin – des « must » de la vie parisienne ! –, s'adonner à la flânerie, sont de ces pratiques qui témoignent d'une familiarité avec la ville et ses codes, et la garantie, pour ces résidents étrangers, de leur « parisianité ».

Parmi les observations les plus parlantes de l'ouvrage apparaît alors cette notion de « compétences urbaines » grâce auxquelles ces citadins particuliers savent évaluer les espaces, arpenter les quartiers, y repérer les bonnes adresses et les ressources, maîtriser toutes les formes de mobilité, y compris

dans le recours à internet et à toutes les technologies modernes de communication. Ils apprécient la capitale pour sa position de carrefour à partir duquel il leur est aisé de se déplacer dans l'Europe entière ; ils savent tirer parti de sa centralité, de son réseau ferroviaire et d'un intense brassage qui leur permet de faire des rencontres. Capables de « jouer au Parisien » comme de jouir de l'anonymat qu'offre la ville, ils rayonnent à partir de son centre, naviguent entre cosmopolitisme et autochtonie, dans une ubiquité qui influe parfois fortement sur le tissu urbain.

Les auteures soulignent, en effet, l'extrême volatilité de ce parc immobilier très particulier des résidences secondaires, marqué par l'important *turn over* des achats et des ventes qui suivent les aléas socio-économiques du monde, ainsi que par de grandes fluctuations des temps d'occupation. Elles décrivent les difficultés d'interactions de tels propriétaires avec les Parisiens alentour, qui reprochent à ces voisins de passage, toujours évanescents, leur méconnaissance des usages dans les immeubles, de la gestion des parties communes, et leur manque de respect des règles de cohabitation. Les résidents étrangers sont dans une sorte de présence-absence, voire même dans une absence revendiquée comme mode de présence à part entière, si bien qu'ils ne peuvent être dans des relations de réciprocité avec les habitants du quartier. Dès lors, la « parisianité » à laquelle ils prétendent leur est déniée ou n'est, en tout cas, qu'une parodie d'engagement dans la réalité locale.

Ce mode d'habiter par intermittence est l'une des déclinaisons de la « crise de loca-

lité » (Appadurai) qui touche les métropoles contemporaines, notent les auteures. Il cristallise le conflit entre des stratégies d'attractivité mises en place par les institutions à travers des politiques de marketing territorial visant à drainer des investisseurs, des touristes, des habitants ou des artistes, et l'idéal d'une vie locale parisienne, qui cultive la figure de l'« habitant de quartier ». Surgit ici ce que Sophie Chevalier, Emmanuelle Lallement et Sophie Corbillé appellent « le mythe partagé de la parisianité », ce mythe co-produit par les touristes et les habitants, les acteurs institutionnels et associatifs, les amoureux de Paris d'ici et d'ailleurs, les résidents secondaires et permanents, les industriels du divertissement et les professionnels de l'histoire, qui veut que Paris soit toujours Paris...

Mais la recherche des trois ethnologues dépasse la problématique parisienne, en suggérant une réflexion sur le nomadisme des élites mondialisées et ses incidences sur l'exercice de la citoyenneté, et sur les modes de territorialité contemporains. Comment, en effet, se cumule la fréquentation fugace mais répétée de lieux dispersés de par le monde et où les appartenances s'ancrent-elles ? Quelles peuvent être les conséquences politiques d'un habitat épisodique, au niveau transnational, national ou à l'échelle d'une ville ou d'un quartier ? Ces questions méritent d'être plus systématiquement explorées, notamment à la lumière de l'expérience des élites restées secrètes dans cette première étude, pour laquelle on ne peut donc qu'espérer une suite prochaine...

Catherine Choron-Baix

À QUEL IMAGINAIRE renvoient les bas-fonds ? Forment-ils une contre-société ordonnée par le crime et la misère ? Sont-ils nés d'un fantasme qui s'obstine à penser ensemble la misère et le mal ? Comment cette notion se constitue-t-elle (elle semble se cristalliser vers 1840) et se transforme-t-elle au cours du temps ? L'imaginaire est ici objet historique. Dominique Kalifa essaie de construire « une histoire avant tout soucieuse de comprendre la façon, les façons dont les contemporains donnèrent sens à leur monde » (p. 336). Le texte, organisé de manière chronologique, est divisé en trois sections : la première partie porte sur l'élaboration de la notion de bas-fonds ; l'espace mental des bas-fonds est abordé dans la deuxième (avec, comme temps fort, la période située « entre les années 1830 et la Seconde Guerre mondiale », p. 25) ; enfin, dans la troisième partie, l'auteur analyse l'affaiblissement progressif de cette catégorie dans les représentations collectives.

Comment l'imaginaire collectif se constitue-t-il, quelles sont les transformations au cours du temps, comment la notion s'éteint-elle peu à peu tout en restant active malgré tout comme représentation de l'« antimonde » ? S'agit-il, à partir de l'imaginaire des bas-fonds, de décrire l'horrible, le mal, l'ignoble pour s'en dépendre ou, au contraire par attirance et fascination ? Les bas-fonds, est-ce l'autre en perdition ? Le problème est-il de cerner la scénographie de l'anomalie, de la monstruosité pour, en revers, penser la normalité – voire mettre en forme une normalisation –, ou le monde inverse, celui des élites et du « grand monde » ?

Plusieurs traits typent l'espace appelé « bas-fonds » : tout d'abord, il est urbain, concerne Paris, puis s'applique à d'autres villes, en France (Nantes, Lyon, Marseille, Rouen...), ou à l'étranger (Londres, Buenos Aires...). Les bas-fonds « émergent au

temps du paupérisme, de l'urbanisation et de la « question sociale » (p. 108), au cœur de la Révolution industrielle : « Comment ne pas remarquer que l'émergence des « bas-fonds » est en France contemporaine de la conquête de l'Algérie autant que du regain d'insurrections ouvrières qui secouent les grandes villes comme Paris ou comme Lyon ? » (p. 122). Ensuite, cet espace se caractérise par l'association – plus ou moins marquée selon les époques –, de la misère, du crime et du vice. Il y a pauvreté, paupérisme ; meurtre, vol, larcin ; débauche, paresse, immoralité, irréligion, ivrognerie ; association du sordide, du violent, du vicieux. On trouve aussi l'idée de contre-organisation. Enfin, la cartographie urbaine est à la fois sociale et morale : « Les bas-fonds [...], un terrain où le « social » est constamment redéfini par le « moral » (p. 9) ; ils représentent le monde du bas, du dessous, de l'inconscient presque – typologie qui suppose la descente. Dans cet enfer, attirant et repoussant, le truant descend avant de remonter dans la ville semer le crime, le vice et la terreur.

Au XIX^e siècle, le souci de repenser les marges pointe. Les bas-fonds représentent l'envers de la normalité bourgeoise. Ce sont les dessous, les profondeurs, la nuit, l'obscurité, le noir ; une contre-société puissante et hiérarchisée, un monde à part : « Les bas-fonds ne constituent pas un univers en soi. Ils sont toujours l'envers de la société du dessus, dont ils contrefont et pervertissent le fonctionnement. C'est pourquoi ils doivent nécessairement être organisés, hiérarchisés, et codés » (p. 65). Pour Dominique Kalifa, « le peuple des bas-fonds » se divise en cinq grandes familles : 1) les pauvres (« sous leurs multiples identités, indigents, vagabonds, miséreux, gueux, mendiants, sans-logis, ventres-vides, « les crevés, les inachevés, les fonds de bider », p. 52) ; 2) les voleurs (la famille la plus puissante qui règne sur

le peuple des bas-fonds) ; 3) les femmes de mauvaise vie. La prostitution est partout en ces lieux ; 4) les prisonniers, détenus, bagnards, enfermés de toutes sortes, « immense cohorte de réprouvés, que rien ne paraît réunir, mais que rassemble, de fait, l'enfermement » (p. 75) ; 5) les bohémiens, « peuple abhorré, “race maudite” [qui] concentrent sur leurs personnes tous les traits des bas-fonds : on les dit sales, vicieux, porteurs d'épidémies, mendiants, voleurs, meurtriers, membres d'une organisation occulte dont l'existence ne fait aucun doute » (p. 60).

Les foyers du crime se visualisent : ce sont les caveaux, les souterrains, les caves, les fosses, les égouts, les catacombes, les ordures, le cloaque, la fange, et d'une façon générale, le caché, le sombre. Ce monde plongeant, à part, en revers de la société ordonnancée, paraît organisé, avec ses logiques, sa langue et ses mœurs. Bientôt la pauvreté se pense comme classe, classe laborieuse et dangereuse, plutôt que sous l'aspect de l'individu, bon pauvre chrétien ou mauvais pauvre perversi – modèles anciens remontant au Moyen Âge. La misère, d'abord sale et ignoble, devient injustice. Comment penser les transformations post-révolutionnaires de la révolution industrielle, avec leurs effets, leurs conséquences sociales et morales chez les travailleurs pauvres ? L'ouvrage invite à « comprendre comment les sociétés occidentales ont pensé leurs envers au moment du grand basculement dans l'ordre industriel » (p. 21). Les bas-fonds localisent et rendent crédibles « ces inquiétudes multiformes » (p. 110). « Ils sont symptôme, antidote et spectacle en même temps » (*id.*). Ils focalisent et décrivent, sous la forme du réalisme, cette peur de la révolte, irruption des barbares en haillons, cette crainte des barricades et de la révolution. Puis, peu à peu, le vice va se faire pathologie ; se sépareront trois grands champs : le judiciaire (le crime), le psychologique (les pathologies mentales) et le social (la pauvreté).

Le discours sur les bas-fonds ne surgit pas de nulle part. Il se nourrit d'un imagi-

naire collectif qui remonte au Moyen Âge, aux représentations des marginaux et des gueux. C'est là une thèse importante du livre : le décor des bas-fonds prend forme peu à peu. Des éléments apparaissent, telles, au XVII^e siècle, la topographie de la « cour des Miracles » à Paris, ou l'émergence progressive de figures singulières, comme celles de Cartouche ou Mandrin : « L'invention des bas-fonds a ainsi pu jouer, dans l'ordre culturel, un rôle analogue à celui que Michel Foucault attribuait à la prison dans la gestion des illégalismes. Identifier une marginalité repoussoir, en stabiliser les contours, en diffuser les images, tout cela contribue sans aucun doute à édifier une société mieux normée » (pp. 346-347). Et l'auteur de nous proposer l'interprétation suivante : « Les élites ont ressenti le besoin de repenser les contours, l'organisation et la stratification du monde social. Elles ont pour cela fabriqué cet épouvantail – les bas-fonds » (p. 373). Est-ce si simple que cela ? Le discours social est-il ainsi gouverné par des élites ? Ce discours ne fonctionne-t-il pas malgré celles-ci ? Cette stigmatisation des « classes inférieures » ne se limite pas au discours de la bourgeoisie conservatrice. Marx et Engels – prisonniers, eux aussi, des représentations de leur époque – forgent, dès le *Manifeste du Parti communiste* (1848), le concept de *Lumpenproletariat*, « prolétariat en haillons, pour définir cette frange de travailleurs misérables, formée d'éléments déclassés, sans conscience de classe, facilement utilisables par la bourgeoisie à qui elle sert de force d'appoint » (p. 120).

En Angleterre, James Greenwood inaugure, en 1866, le genre du « reportage incognito » (p. 183), mené par des journalistes qui se déguisent, passent quelques nuits dans un asile de pauvres, pour rendre compte de la « réalité ». Philanthropes et reporters enquêtent seuls dans les bas-fonds de leur ville. Bientôt se développera « un tourisme des bas-fonds » (p. 205), avec des tournées organisées pour voir les lieux du crime et de la misère. Ce sera la « tournée des grands-ducs », expression qui s'applique

d'abord à la virée d'un soir pour contempler le spectacle sordide des bas-fonds.

Le livre est nourri de notes pertinentes et abondantes. Il re-soulève et contextualise l'histoire d'un thème littéraire cher à Victor Hugo et Eugène Sue. Le texte est écrit à partir d'ouvrages de première main et non d'archives (l'étude des archives est très coûteuse en temps pour un auteur). Les aires françaises et anglo-américaines sont abordées de façon approfondies¹. En revanche, peu de récits portent sur le monde colonial.

Une question générale, sur laquelle nous nous attarderons pour terminer, reste en suspens, une fois la lecture du livre terminée : quelles catégories de pensée, constructibles par analogie avec celle de bas-fonds, permettraient-elles aujourd'hui d'appréhender le rapport aux autres humains ? La difficulté de la tâche est liée à la problématique même : car lorsque nous pensons des catégories qui permettent de penser d'autres catégories, ces dernières catégories mêmes reposent sur des perceptions culturelles d'époque. Ainsi les notions de « chômeurs », d'« émigrés »,

de « SDF », de « criminel », de « malade mental »... supposent-elles et appuient-elles une vision particulière du « social », du « juridique », et du « psychologique ». Michel Foucault tentait de sortir de cette circularité de pensée par la notion d'*épistémè*, propre à des périodes dont il cherchait des points de ruptures. Comment un univers mental, tel celui des bas-fonds, reste-t-il longtemps à portée de pensée et peut-il renaître dans des configurations ultérieures qui redéployaient autrement des thèmes anciens apparemment épuisés ? Ce sont quelques-unes des questions posées dans ce livre fort stimulant qui donne envie de (re)lire Michel Foucault, Louis Chevalier et Alain Corbin.

Patrick Gaboriau & Philippe Gaboriau

1. C'est une tendance actuelle des sciences humaines européenne de penser sa tradition nationale par rapport avec la tradition anglo-américaine – et non en lien avec les autres pays européens proches.

Jean-Luc Poueyto

Manouches et mondes de l'écrit

Préface de Patrick Williams. Paris, Karthala, 2011, 156 p., bibl., ill.

LES VIES quotidiennes des Manouches en France, comme des Tsiganes en Europe, ne sont pas marquées par l'écrit. Ce constat fait par de nombreux tsiganologues depuis des décennies est également le point de départ de l'anthropologue Jean-Luc Poueyto dans *Manouches et mondes de l'écrit*. Mais l'auteur réfute d'emblée la position « classique » expliquant cette résistance à l'écrit par la « culture orale » des Tsiganes. C'est par le biais d'une anthropologie de l'écriture, que Poueyto, loin de réduire la notion d'écrit aux seuls signes, l'élargit au contraire aux questions de communication, de représentation, d'identification et de relations à autrui. Il fait l'hypothèse que le rapport à l'écrit des Manouches est lié à la notion de représentation dans la société. Il analyse conjointement les formes de représentation du monde pour les Manouches et les modalités de représentation des Manouches par eux-mêmes, autrement dit ce qu'ils donnent à voir et comment. Le positionnement théorique adopté est clair : les Manouches ne sont pas une entité à part, un groupe figé évoluant à côté de notre société, mais bien une « composante » de celle-ci. L'accent est alors mis sur les dynamiques d'interrelation à l'œuvre dans la redéfinition permanente des identifications et des pratiques des Manouches comme des *gadje* (non-Tsiganes). Ces liens entre identité, d'une

part, représentations et usages de l'univers d'une société, d'autre part, constituent le fil rouge de l'ouvrage.

Travaillant dans les domaines de la formation professionnelle et de la lutte contre l'illettrisme, tout en s'intéressant à ces questions dans une perspective anthropologique, Jean-Luc Poueyto appuie sa démarche sur ses expériences de terrain. C'est cette base à la fois pratique et théorique qui lui permet de proposer une analyse fine de ces questions, mais aussi d'ethnographier les Manouches de Pau, ville où il vit et travaille. L'auteur explore donc nombre d'aspects de la vie des Manouches palois en partant du postulat que la spécificité de leur rapport à l'écrit s'ancre dans le quotidien. Peu d'éléments sont donnés sur la méthodologie dans l'ouvrage, ce qui est regrettable. Notons cependant que la première publication de Poueyto sur ce sujet date de 1997¹, ce qui laisse à penser qu'il connaît et côtoie ces Manouches depuis plusieurs décennies : « plus de 200 personnes » (p. 125), nous livre-t-il au détour d'une phrase. Il semble d'ailleurs

1. Cf., par exemple, J.-L. Poueyto, « Vivre en marge de l'écriture, l'exemple des Manouches de Pau », in Jean-Gérard Lapacherie, ed., *Propriétés de l'écriture. Actes du colloque de l'université de Pau, 13-14-15 novembre 1997*, Pau, Publications de l'Université de Pau, 1998 (« Op. cit. » 10).

entretenir des liens étroits avec certains : il parle d'« ami », explique avoir accueilli dans sa maison un jeune couple lors de sa fuite nuptiale (p. 131).

Jean-Luc Poueyto a divisé son propos en cinq chapitres. Les deux premiers portent sur les liens entre les identifications exogènes et endogènes des Manouches et leurs représentations et usages de l'espace et de la temporalité. Tout en soulignant ces liens, il montre, grâce à plusieurs exemples concrets, les différences entre le « monde des Manouches » et celui des *gadjé*. L'espace s'apparente ainsi, pour les *gadjé*, à un « ensemble fini », donc plus facile à représenter, tandis que pour les Manouches, il s'agit d'un « ensemble ouvert » (p. 42). Cela renvoie à une perception du monde différente : l'une fondée sur « la représentation de l'espace ou des gens », l'autre sur une « présence aux choses plus intense » (*id.*). L'auteur analyse aussi la transmission du passé chez les Manouches, identifié ici comme une mémoire sans parole, notamment en raison du silence qui entoure les morts et des liens avec « tout ce qui est *mùllès* » (p. 64), c'est-à-dire qui a l'empreinte du défunt. Ces signes, selon Jean-Luc Poueyto, fondent la cohésion du groupe et sont à l'origine du sentiment identitaire des Manouches.

Dans les chapitres III et IV suivants, c'est le rapport à l'écrit qui est analysé en profondeur. Poueyto pose ici d'emblée la question de l'illettrisme qui renvoie, selon lui, à « celle de l'appropriation de l'écrit et donc à ses représentations » (p. 71). Il met en avant la complexité entretenue par les Manouches dans leurs rapports à l'écrit : il n'y a aucun prestige à être lecteur, l'écriture et la lecture ayant une valeur fonctionnelle. Les papiers administratifs sont délégués aux *gadjé* et le repérage dans le temps et l'espace se fait par la mémorisation (de repères, de symboles) ou l'interaction avec un pair, non par des objets écrits. La communication est dès lors « très contextualisée », avec un grand sens du bricolage (p. 78). Jean-Luc Poueyto montre par ailleurs le positionnement des Manouches face à l'écriture de soi

au sens propre, la re-présentation : d'une part, la représentation graphique publique est inexistante et, d'autre part, il souligne le refus d'un écrit en langue manouche comme l'impossibilité d'être dans un objet de représentation. Selon l'auteur, ces attitudes face à l'écrit et, plus largement, au monde de la représentation sont révélatrices d'une certaine attitude d'être au monde : les Manouches se voulant plutôt en retrait, comme nous le retiendrons ici par sa comparaison judicieuse avec le hérisson !

Dans le dernier chapitre de l'ouvrage, portant sur les signes et supports utilisés par les Manouches, Jean-Luc Poueyto reprend la conclusion des chapitres précédents, selon laquelle les Manouches « auraient majoritairement tendance à se positionner dans un rapport au Monde où sujet et objet seraient étroitement liés » (p. 109). On peut comprendre ainsi que l'identité donnée dans le groupe familial à travers le *romano lap* (nom manouche) fait sens intimement, contrairement à l'« identité de papiers » (p. 75) de l'administration, fonctionnelle pour l'extérieur uniquement. Selon Jean-Luc Poueyto, la communication, voire la vie quotidienne des Manouches, ne prend pas appui sur « des signes reconnus collectivement et s'inscrivant sur un support défini » (p. 124), mais repose « sur le corps et la relation de contiguïté » (p. 110). Il en est ainsi du *romano lap*, nom toujours unique « car la personne est toujours unique » (p. 126) et dont l'invention serait un « acte d'intégration sociale très réfléchi par chaque membre de la communauté » (p. 127). L'auteur livre notamment un superbe cas ethnographique autour du prénom Iman et propose une analyse fine de l'aspect symbolique et performatif du *lap*, qui souligne son importance au sein du groupe familial.

Cet ouvrage apporte une contribution éclairante et novatrice à l'anthropologie des Tsiganes car Jean-Luc Poueyto y montre que le *romano lap* n'est pas seulement dit, mais aussi écrit. Cette écriture publique du nom, sous forme de graffitis, est comprise à la fois comme marqueur identitaire et comme « communication écrite interne

à la communauté manouche » (p. 129). Il s'agirait alors d'un signe spécifiquement manouche d'une manifestation de présence, non pas au monde, mais aux êtres aimés. C'est ce que nous dévoile Poueyto en précisant les lieux de ces inscriptions (tous appréciés et fréquentés par des Manouches de l'entourage familial), ainsi que leur temporalité : les inscriptions ont cours seulement avant le mariage, l'ingestion des noms inscrits sur le gâteau de mariage est interprétée comme une affirmation, entérinée par la présence des pairs. Le *romano lap* est donc d'abord écrit pendant l'enfance, puis seulement dit dès le mariage, et enfin enfoui, à la mort – mais pas oublié. Cela en fait un véritable emblème des signes manouches, se définissant comme ce qui met en présence contrairement à ce qui re-présente, malgré et au-delà de sa forme écrite.

La question qui s'impose alors *in fine* est : que nous apprennent les modalités de communication des Manouches sur

eux-mêmes ? Poueyto revient ici sur la « spécificité » identitaire manouche qui se situerait, selon lui, dans l'interaction entre les mondes des Manouches et des *gadjé*, mais trouverait aussi son ancrage « dans un sentiment identitaire collectif affirmé » (p. 145), comme nous le montre l'analyse de l'inscription du *romano lap*. Si l'on peut avoir l'impression que la fin de l'ouvrage nous ramène au début, il convient de souligner la belle conclusion de Poueyto qui définit l'identité manouche par sa fluidité et par les relations entretenues avec le monde des *gadjé*. On retiendra notamment de cette lecture, grâce à une riche ethnographie de l'univers des Manouches paloïs et des pistes de compréhension pertinentes, l'idée de singularité de toute trace manouche qui est non reproductible malgré la force qui se dégage de leurs signes de *mise en présence*.

Alexandra Clavé-Mercier

Véronique Cnockaert, Bertrand Gervais & Marie Scarpa, eds
Idiots. Figures et personnages liminaires dans la littérature et les arts
 Nancy, Presses universitaires de Nancy-Éd. universitaires de Lorraine/
 Montréal, Figura, 2012, 260 p., bibl. (« EthnocritiqueS »).

LÉ PROJET théorique de cette entreprise collective rassemblant pour l'essentiel des spécialistes de littérature consiste à poser une homologie entre l'un des concepts les plus célèbres de la discipline anthropologique, le rite de passage de Van Gennep et la structure du récit littéraire. Autrement dit, l'ouvrage propose d'analyser la structure narrative à la lumière de la structure de passage de tout rituel d'initiation en trois phases : séparation-marge-agrégation. Parfois, le passage ne se fait pas et l'impétrant reste dans la marge. Munis de ce viatique, les auteurs ont entrepris de reconsidérer des figures d'idiots célèbres en tant que personnages liminaires,

restés « bloqués » socialement, incapables de « passer » par les étapes du rituel qui auraient fait d'eux des femmes ou des hommes accomplis.

Plusieurs contributeurs rappellent, comme les éditeurs dans leur introduction, la différence entre l'*idios* grec et l'*idiotus* latin. Si le second désigne bien l'homme sans instruction et l'ignorant qui fait écho à tous les « idiots du village », moqués parce qu'ils ne savent pas dire ou faire, le sens grec désigne le citoyen ordinaire, et avec *idiotès*, le simple, le singulier, ce qui se suffit à soi-même ; c'est le sens qu'ont gardé nos idiosyncrasies. Toute réflexion sur l'idiotie

comme manière d'être au monde s'inscrit dans la tension entre ces deux sens. C'est cette suffisance à soi-même de l'idiot qui fait dire à Michel de Certeau, cité dans l'introduction, que « pas plus que la mort, la folie de l'idiot n'entre dans le discours de la communication. Elle n'est pas symbolisable. [Pourtant elle] rend possible toute circulation ». L'idiotie est cet impossible de la communication qui « fait parler de notre rapport au monde, de notre condition de sujets inscrits dans des formes complexes de sociabilité » (p. 6). Par une circulation entre disciplines que l'on peut souhaiter féconde, l'idiot, qui est avant tout une figure quasi-imaginaire de la littérature et s'y impose presque toujours comme un « révélateur ou un réservoir d'altérité » croise également, dans sa dimension d'« alterproximus », l'un des thèmes centraux de l'anthropologie. Ainsi, l'idiotie représente, sinon un objet pour l'anthropologue (pourrait-on conduire une ethnographie chez les idiots?), du moins une perspective heuristique dans son projet de narration des formes du social et de toutes les variations identitaires.

« Ratés de la coutume sociale », êtres au destin toujours inachevé, en décalage permanent avec les autres au milieu desquels ils vivent, les idiots sont donc ces personnes liminaires par excellence qui révèlent les logiques sociales et les préjugés à l'œuvre, parce qu'ils subvertissent à la fois l'ordre littéral et l'ordre figuré. La première partie de l'ouvrage qui explore « l'idiot en personnage liminaire » s'ouvre significativement sur le personnage de Bécassine. Loin d'être uniquement cette simplette trop bretonne pour entrer dans la logique moderne, Bécassine est en réalité, selon la lecture qu'en propose Marie-Christine Vincent, un être qui a raté les rites de passage qui font les filles bonnes à marier. Acculturée coincée entre la paysannerie bretonne et la modernité urbaine, elle l'est assurément, mais la manipulation symbolique initiale qui la situe dans l'ordre de l'animalité (la bécasse), souligne avant tout son impossibilité à communiquer correctement et

à accéder à toute forme de figuration. Bécassine est ainsi dessinée sans bouche ni oreilles, un être imparfait, toujours en retard dans ses apprentissages, et qui n'est nulle part chez elle car elle ne maîtrise jamais aucun des codes.

Même si son destin est plus tragique, le personnage d'Esmeralda dans l'œuvre hugolienne est également construit autour de l'inaccomplissement. Esmeralda est cette enfant innocente qui, n'ayant jamais appris « le langage [symbolique] des épingles et le chemin des aiguilles » (p. 45), les codes amoureux et l'expression de la féminité, se méprend toujours sur les intentions des hommes qui la désirent. La bohémienne est ce personnage du mystère et de l'indétermination, de l'ambivalence et de l'entre-deux qui reste enfant car elle n'est l'enfant de personne. De sa position liminaire, elle révèle les autres personnages du roman dans leur être social et intime. L'ambivalence est caractéristique de la liminarité chez bien d'autres personnages emblématiques de la littérature du Moyen Âge, tels Perceval, le naïf un peu niais qui évolue entre l'idiot sauvage et l'idiot mystique, ou Valentin et Orson, ces autres figures archétypales des récits médiévaux, souvent construits autour de la tentation hagiographique qui suppose de transcender le réel (dans l'idiotie, la sauvagerie, la folie), pour accéder au divin.

Pour l'écrivain cependant, l'idiot n'est pas toujours une figure positive révélant l'hypocrisie sociale. La trajectoire de Bernadette Soubirou, dans *Lourdes* de Zola, montre que les visionnaires du XIX^e siècle ne devraient pas être considérées comme des saintes, mais bien comme des névrosées rendues simples d'esprit par la dévotion religieuse. Analysant *Le Berger extravagant* de Charles Sorel, Anne-Élisabeth Spica donne à voir en Lysis un personnage déviant par rapport à son origine sociale privilégiée puisqu'il se fait berger pensant ainsi devenir poète, mais rate également son initiation au monde littéraire enfermé qu'il est, lui aussi, dans la pathologie de la folie amoureuse.

Variation sur l'altérité-idiote du fou, du simplet, de l'illuminé... Le parti pris de la perspective idiote dans ce panorama littéraire interroge aussi, à rebours, la différence tragique de celui qui ne peut ou ne veut accéder à l'altérité, condition de constitution d'une identité équilibrée. L'idiot enfermé dans son idiosyncrasie, c'est alors, dans *Une pluie d'été* de Marguerite Duras, le personnage d'Ernesto qui refuse fermement d'aller à l'école puisqu'il ne veut apprendre que ce qu'il sait déjà. Ou plus tragiquement, le destin incestueux de celui qui ne peut sortir de « l'utopie (cauchemar-desque) de l'entre-soi », ainsi que l'analyse Marie Scarpa à propos du théâtre koltésien (p. 127).

Le cauchemar social peut toutefois être transformé en lieu de connaissance, dès lors que l'on érige, à la façon de Deleuze et Guattari, l'idiot en « personnage conceptuel » à même d'interroger idiotement les évidences, comme le suggère René Lemieux. Dans la continuité de cette proposition pour une philosophie moderne, l'« épistémologie idiote » que Jean-Pierre Couture et Dalie Giroux appellent de leurs vœux se conçoit d'abord comme manière différente d'appréhender les structures de signification. L'idiotie cognitive doit être ce refus infantile de la « réalité » et de tout ce qu'il faut apprendre pour la considérer comme telle. L'idiot idiosyncrasique, proche en cela du personnage de Duras, ne peut simplement croire ce qu'on lui dit de ce qui est. Il « déplie la connaissance à partir de sa propre situation », sans médiation, imperméable à toutes les traditions constituées (p. 242). Ainsi, seule la « performance idiolectique » (René Lemieux, p. 226) focalisée sur l'ici-maintenant et la concrétude radicale de cette expérience permettrait d'ignorer les préjugés du monde, son trop-

plein de discours et de théories. L'expérience sensorielle de ce que l'on voit, sent, touche par soi-même, sans plus jamais faire de crédit à ce que d'autres ont pu en dire ou en écrire deviendrait alors le laboratoire absolu de cette performance idiolectique. Le lieu de la connaissance idiote serait ainsi fondamentalement situé dans le corps et dans l'ici-maintenant. Une forme de pragmatisme radical dont l'effet serait d'introduire cette dissonance particulière d'où peut jaillir le renouvellement du sens.

La tentation est grande de s'emparer d'un tel projet pour défendre une anthropologie idiote qui rendrait à l'observation de terrain de sa concrétude radicale contre le « paresseusement familier » (p. 207) de l'ordre communicationnel et de ses discours, que l'on a trop tendance à confondre avec autant de manières d'être-au-monde. Jusqu'à un certain point cependant... Car l'idiotie, explique Bertrand Gervais, est essentiellement une forme atemporelle, marquée par le vide dont le mode d'apparition est le hasard et l'impromptu (p. 167). Une anthropologie idiote s'inscrirait alors dans le projet développé par Robert Herbert d'une philosophie affranchie de l'espace-temps. Mais à force de s'en affranchir et de refuser la continuité qu'assurent les « croyances » sociales et les modalités rituelles et discursives qui les expriment, l'anthropologue idiot court le risque de se réveiller comme le roi d'Edmund White : celui qui se réveille chaque matin en ayant oublié ce qu'il a fait la veille, selon la logique implacable d'un ici-maintenant radical. Autrement dit, il deviendrait comme idiot cet « être-en-dehors-du-politique » (p. 171) qui ne parvient plus à entrer en relation, ni à mettre en relation.

Isabelle Rivoal

Michèle Cros, Julien Bondaz & Maxime Michaud, eds

L'Animal cannibalisé. Festins d'Afrique

Paris, Éd. des Archives contemporaines, 2012, 203 p., notes bibliogr.

“**L'** ANIMAL CANNIBALISÉ : le titre produit d'emblée un saisissant jeu de miroir. Comme le remarque Noëlie Vialles dans le prologue, il désigne à la fois l'animal transformé en cannibale et l'animal dévoré par un cannibale, devenant ainsi dans les deux cas semblable à l'homme, au moment même où l'on affirme sa différence. Le sous-titre « Festins d'Afrique » situe ce jeu de reflets par une belle allitération : il s'agit d'interroger ce double rapport des hommes aux animaux en Afrique, continent qui tient une place particulière dans l'imaginaire européen pour ses figures d'animaux sauvages, mais aussi pour son exploitation économique. La couverture, enfin, achève de troubler le lecteur : une main de singe agrippe un tissu humain, sans que l'on sache si l'humain dévore le singe ou s'il est dévoré par lui. On comprend alors que le cannibalisme constitue dans cet ouvrage non pas un thème ou une réalité à découvrir, mais une figure critique de transgression et d'inversion qui permet de comparer un grand nombre de relations.

Michèle Cros écrit ainsi dans son introduction : « Confrontée aux images parfois réductrices de l'Afrique noire conçue comme un grand jardin zoologique d'où les humains seraient absents ou dans lequel ils se retrouveraient animalisés, l'anthropologie de la nature est donc nécessairement une

anthropologie critique ». Non pas au sens où l'anthropologie de la nature critique des formes d'animalisation illégitime – ce serait plutôt le propos d'un livre ayant pour titre « Le cannibale animalisé ». Mais au sens où elle dresse la carte des bifurcations ontologiques dans les relations entre hommes et animaux, en vue de bouleverser nos certitudes.

Le premier ensemble de textes, intitulé « Consommer l'ordinaire », porte sur les pratiques alimentaires, du plus ordinaire au plus extraordinaire. Abdoulaye Mohamoudou décrit la hiérarchie, chez les Touaregs, entre le lait de chamelle et le lait de chèvre, ordre qui reflète les hiérarchies sociales. Lucie Buffavand analyse les usages du lait et du sang de bovin chez les Bodi d'Éthiopie, en soulignant que « l'usage nourricier du bétail est indissociable de son usage rituel » (p. 39). Alain Epelboin étudie les interdits alimentaires portant sur la viande de singe chez les Pygmées, et remarque leurs points communs avec les prescriptions sanitaires issues des enquêtes épidémiologiques sur les origines simiesques des virus Ébola ou VIH/SIDA. « Toute affirmation de proximité entre singes et Africains, même épidémiologique, est ressentie », écrit-il, « comme offensante, polluée de fait par les représentations racistes » (p. 59). Enfin, Julien Bondaz se penche sur la fabrication de

viande destinée aux animaux carnivores dans les zoos d'Afrique de l'Ouest. Si l'animal de zoo perd son caractère sauvage en étant nourri, l'animal dévoré perd un peu de son caractère domestique : la viande de zoo est ainsi une figure intermédiaire entre le sauvage et le domestique, ce qui explique son caractère fascinant pour le public. On a donc bien, dans tous ces cas, fabrication d'animaux « bons à manger » par la capacité à jouer sur les relations qui les définissent.

Le deuxième ensemble de textes porte sur l'exposition d'animaux dans les musées. Le Musée d'histoire naturelle fonctionne en effet à bien des égards comme un opérateur de « domestication symbolique », ainsi que l'écrit Benoît de L'Estoile dans son introduction à cette partie. Nélia Dias montre, avec l'exemple du musée du duc d'Orléans, comment les collections de trophées de chasse manifestent la présence du chasseur en son absence. Michel Bonnemaïson et Audrey Corté retracent l'histoire du Musée africain de Lyon, créé en 1861 pour rassembler les objets envoyés par les missionnaires. Martine Millet évoque, quant à elle, les discussions qui ont présidé à l'ouverture du Musée des Confluences à Lyon, notamment celles sur le remplacement des yeux sur les trophées animaux pour les rendre plus vivants. Mamane Ibrahim montre les difficultés techniques liées à l'exposition d'animaux vivants dans le Musée national de Boubou Hama au Niger.

Le troisième ensemble de textes porte sur les relations entre hommes et animaux dans

l'imaginaire. Maxime Michaud s'interroge sur les rapports entre le rêve européen de la faune sauvage africaine et les pratiques de chasse qui y sont menées : le safari, transformation de la chasse à l'européenne du fait de l'absence des chiens, inaugure une nouvelle façon de découvrir l'espace. Cécile Leguy analyse la référence aux animaux dans les proverbes recueillis chez les Bwa du Mali : tantôt vantés comme modèles, tantôt critiqués comme repoussoirs, ils permettent aussi de lancer des attaques indirectes contre les humains. Julien Bonhomme analyse les relations de prédation dans les discours de sorcellerie chez les Mitsoto du Gabon, au sens où la prédation est une relation asymétrique entre animaux ou entre humains. Si le sorcier est décrit comme une panthère qui mange sa proie, le contre-sorcier (*nganga*) est pensé comme un chien qui chasse le sorcier. On vérifie ainsi que les relations entre animaux – l'opposition entre la panthère et le chien – offrent un répertoire commode pour décrire l'ambivalence et la réversibilité des relations entre humains. Les « festins d'Afrique » sont matière à penser des analogies dont Sergio Della Bernardina, dans l'introduction à ce troisième ensemble, retrouve des échos en Italie.

Cet ouvrage remarquablement édité ouvre donc de nouvelles pistes, au croisement de l'anthropologie de la nourriture et de l'anthropologie des relations entre hommes et animaux.

Frédéric Keck

APRÈS une thèse de doctorat d'ethnologie consacrée à l'antispécisme en France et soutenue en 2001, Catherine-Marie Dubreuil est retournée sur le terrain de la libération animale. Dans le présent essai, elle propose de « faire connaître la logique de pensée, les actions et l'évolution [de ce mouvement qui,] après vingt-cinq ans d'existence, demeure mal connu dans une société pourtant riche en tribus protestataires » (p. 21).

L'ouvrage s'ouvre sur une série de portraits dont l'objectif est de présenter les différentes revendications portées par le mouvement antispéciste français : la non-consommation de produits animaux, en participant à un déjeuner entre amis, lors duquel l'attention des convives se focalise sur un substitut de fromage râpé ; la non-utilisation de produits animaux, en assistant au shopping d'une jeune femme qui, invitée à un mariage, cherche à se procurer des chaussures fabriquées sans cuir ; le végétalisme, en racontant l'histoire de vie d'un chat qui, comme son maître, ne consomme désormais plus aucun sous-produit animal ; enfin, la lutte contre la prédation des animaux entre eux, en observant les relations entre un chat et une rate, invités par leur maîtresse à vivre pacifiquement ensemble.

Sur la forme, l'ouvrage progresse en sept chapitres, où alternent écrits (dont un grand nombre de verbatims) et visuels (des photographies de manifestations, des reproductions de tracts ou de premières de couverture des *Cahiers antispécistes*). Les trois premiers fournissent l'armature théorique permettant de saisir le contexte et les conditions dans lesquelles l'antispécisme français apparaît (en 1985 dans la région lyonnaise). Défini comme une doctrine abolissant toute forme de domi-

nation, et donc de prédation, d'une espèce par une autre, il s'est constitué en interaction avec d'autres mouvances revendicatives plus reconnues – notamment l'antifascisme, l'antiracisme et l'antisexisme. Cela représente une importante différence avec l'antispécisme anglo-saxon¹, plus proche des mouvements traditionnels de défense des animaux. Les militant(e)s français(e)s cherchent justement à se démarquer de ce réformisme qu'ils ou elles jugent trop modéré, trop éloigné de leurs idéaux révolutionnaires, comme le sous-tend par analogie cet extrait d'entretien : « ce n'est pas les gens qui luttait pour que les esclaves soient mieux traités qui ont aboli l'esclavage. C'est sûrement très bien qu'on ne fouette plus les esclaves mais ils restent esclaves ! » (p. 74). En France, c'est « ce choix d'une lutte globalisante » (p. 33) qui s'impose et structure le mouvement, « la revendication d'une empathie pour les animaux comme mobile de l'action étant mal vue » (*id.*). Les antispécistes français(e)s se démarquent également des groupes écologistes, dont ils ou elles jugent la pensée naturaliste trop conservatrice, trop respectueuse d'un ordre naturel souverain (l'idée de « mère-nature ») : pour elles et eux, la nature est une construction sociale, une idéologie qui « servirait de légitimation aux principes érigés par et pour les humains » (p. 91). En cela, ils ou elles se déclarent anti-naturalistes. Cette conception s'exprime dans leur rapport altruiste à la nature (combattre la prédation, par exemple) mais

1. Les références aux travaux de Peter Singer, à l'origine du mouvement anglo-saxon de libération animale dans les années 1970, sont toutefois nombreuses en raison de son rattachement au courant utilitariste. C'est la forme de son militantisme, notamment l'appel à la raison plutôt qu'à l'émotion, qui inspirera les antispécistes français.

aussi à la société (lutter contre « la loi de la jungle » à l'origine, entre autres, du modèle compétitif d'éducation).

Les deux chapitres suivants s'intéressent à la « carrière »² des antispécistes français(e)s et aux stratégies mobilisées pour rester fidèles au mouvement. Leur engagement survient la plupart du temps dans la continuité d'une implication préalable au sein d'autres formes de militantisme. D'un point de vue sociodémographique, il s'agit le plus souvent de jeunes étudiant(e)s issu(e)s des classes moyennes qui, séduit(e)s par des idées en rupture avec l'ordre établi et invitant à un mode de vie alternatif, entrent en résistance. Jusqu'à l'an 2000, il reste toutefois peu gratifiant de se réclamer de ce militantisme (l'auteure en parle en termes de « fardeau »), qui apparaît doublement stigmatisant : « parce qu'il est socialement représenté par des "marginiaux", et parce qu'il défend des idées qui vont à l'encontre des certitudes dominantes » (p. 117). On pourrait alors appréhender l'antispécisme comme une sorte de rite de passage, à l'instar d'autres mouvances alternatives portant l'empreinte de l'anarchisme (celle des *free parties*, par exemple). Alors que certain(e)s des militant(e)s abandonnent le mouvement ou quittent le pays pour des horizons plus cléments (l'Angleterre, en particulier), d'autres persistent et vont alors contribuer à faire sortir de l'ombre l'antispécisme français.

L'auteure consacre les deux derniers chapitres à l'évolution récente du mouvement et démontre qu'il a su gagner en popularité. C'est l'organisation, en 2001, de la première *Veggie Pride* qui marque le tournant : les militant(e)s sont prêt(e)s à faire des concessions et, notamment, celle de se rapprocher de la cause animale, qui bénéficie d'une (relative) reconnaissance en France. La création, en 2002, des *Estivales* – l'université d'été de l'antispécisme –

corrobores cette volonté d'ouverture et de diffusion des idées auprès du plus grand nombre. Ces événements, réitérés chaque année, contribuent à thématiser le champ : la presse francophone s'en fait l'écho, les connections entre milieux militant et universitaire se multiplient, le rattachement à un groupe politique est même discuté. Ce processus d'institutionnalisation ne se fait toutefois pas sans heurt ; il contribue à accroître l'hétérogénéité des revendications. Aujourd'hui, le mouvement apparaît scindé entre celles et ceux qui œuvrent pour la cause animale, et les « puristes » qui refusent toute vulgarisation de leurs idées.

Si l'intérêt et la rigueur de l'approche anthropologique méritent d'être salués (ce que Sergio Dalla Bernardina fait dans sa préface), l'ouvrage retiendra également l'attention des chercheur(e)s d'autres disciplines. Les sociologues ne manqueront pas le parallèle avec les thèmes de prédilection d'Howard Becker (« déviance » et « carrière »), ni le rapprochement avec une sociologie des mouvements sociaux. Plus largement, il intéressera les spécialistes de l'alimentation en ce qu'il aborde l'une des problématiques phares du moment : articuler la montée des idiosyncrasies alimentaires à notre contexte culturel commun³. Comme l'évoquent de manière quasi unanime les antispécistes, « ce n'est pas le changement alimentaire en lui-même qui est le plus difficile à vivre, ce sont les conséquences sociales qui en découlent » (p. 118).

Tristan Fournier

2. Au sens que la sociologie interactionniste nord-américaine donne à ce concept.

3. Cf., notamment : Claude Fischler, ed., *Les Alimentations particulières. Mangerons-nous encore ensemble demain ?*, Paris, Odile Jacob, 2013.

SSU DE travaux menés au sein du Laboratoire éco-anthropologie et ethno-biologie du Muséum national d'histoire naturelle – laboratoire qui fut, dans sa forme première, il faut s'en souvenir, le principal creuset de l'ethnozoologie en France –, ce livre illustre bien l'évolution qui s'observe depuis plusieurs décennies, à la fois dans les questions suscitées par les animaux dans leurs relations avec les humains et dans les instruments élaborés par l'ethnologie, et, plus généralement, par les sciences de l'homme et de la société (SHS), éventuellement, comme ici, avec les sciences de la vie (SDV), pour tenter d'y répondre. Dans leur introduction au volume – « Déchiffrer nos relations avec le vivant » (pp. 1-17) –, Bernadette Lizet et Jacqueline Milliet dressent un inventaire de ces questions – conservation de la biodiversité, exploitation raisonnée des ressources naturelles, sécurité alimentaire, bien-être animal, légitimité de la mise à mort... –, dans lesquelles elles voient des manifestations d'une crise dans nos relations avec les animaux, marquée par une contradiction entre la montée des sensibilités animalitaires et un sentiment croissant de danger nécessitant une gestion selon des normes de plus en plus contraignantes.

Balayant un large éventail de pays (Madagascar, Niger, Mauritanie, Brésil, Argentine, Pérou, France) et d'animaux (perroquets, pigeons, lémurs, autruches, papillons, poissons, vaches, moutons, bactéries), les onze contributions sont en outre représentatives de trois points de vue pluridisciplinaires : tantôt « interdisciplinarité frontale » (p. 3) entre chercheurs en SHS et en SDV, tantôt approche transversale par un même chercheur, tantôt encore réflexion ancrée dans une même discipline, ici l'ethnologie. Ces contributions se répartissent en trois parties.

Intitulée « Confrontation des savoirs », la première se compose de trois articles. « Le vol du *elé*, un projet de conservation durable du perroquet *Amazona aestiva* », par Ricardo Banchs, José Braunstein et Dominique Fournier (pp. 11-33 ; bibliographie p. 249), traite d'un cas d'exportation en Occident d'une espèce exotique. Animal de compagnie fréquent chez les Indiens du Gran Chaco (Argentine et Brésil), ce perroquet à front bleu (*elé* dans les langues indigènes) ou perroquet parleur (*loro hablador* en espagnol argentin) a, en effet, été exporté en masse par et depuis les conquistadores. Le dénichage, activité florissante des *Criollos*, et l'exportation, ajoutés à la déforestation agricole, s'étant poursuivis et aggravés jusqu'à nos jours, des plans de protection ont dû être mis en œuvre. Le « Projet Elé » est l'un d'eux. Il tente de combiner étude et protection des oiseaux, notamment par des interdictions de commercialisation et d'exportation, associées – et ce dernier point est capital – au maintien des droits et des activités des populations autochtones. Même si ses résultats sont inégaux et encore incertains, ce projet aura au moins contribué à une prise de conscience des acteurs locaux.

Le deuxième article – « La Seine assainie, les poissons migrateurs et l'hydroélectricité », de Patricia Pellegrini et Éric Rochard (pp. 35-53 et 250-252) – et le troisième – « La gerle, le vivant invisible entre traditions et normes d'hygiène », de Laurence Bérard et Marie-Christine Montel (pp. 55-76 et 252-253) – sont consacrés à des sujets moins exotiques, mais non moins méconnus. Fleuve navigable (50 % du trafic national) dont le bassin accueille une forte densité humaine (25 % de la population française et 40 % de l'activité industrielle nationale), la Seine est un cours d'eau très

pollué, avec des effets parfois spectaculaires (eau mousseuse, etc.) et des répercussions à long terme sur la faune aquatique. En outre, des installations comme les barrages, les écluses et les moulins constituent autant d'obstacles pour la dizaine d'espèces de poissons qui migrent dans la Seine et ses affluents (saumon, truite de mer, anguille, éperlan, flet, mulot-porc, aloses, lamproies). Le défi est ici de réussir à combiner les impératifs de la navigation fluviale, de la production agricole, industrielle et hydroélectrique, avec ceux de la circulation des poissons et de la sauvegarde de la biodiversité.

À une tout autre échelle, les micro-organismes qui interviennent dans la fabrication du fromage sont parfois à l'origine de problèmes sanitaires, comme ce fut le cas, étudié ici, en 2004 dans la filière de l'AOC Salers (détachée de l'AOC Cantal en 1961), avec la gerle, cuve en bois de 300 à 1 500 litres dans laquelle s'effectuent les premières opérations de transformation du lait jusqu'à l'obtention d'un gâteau de caillé. Le risque principal, encore que peu fréquent, est la contamination de la gerle par le *Staphylococcus aureus*, responsable (parmi d'autres agents) de la mammité des vaches laitières. Outre une meilleure surveillance sanitaire du bétail, une solution passe par le remplacement de la gerle par une cuve en inox. Mais cette voie, ressentie comme un « diktat sanitaire », s'est heurtée à une vive résistance des producteurs, en grande partie pour des raisons d'image vis-à-vis de la clientèle touristique. Ce cas est révélateur du statut et de l'évolution des savoirs vernaculaires, depuis le déni des problèmes sanitaires jusqu'à la co-construction des savoirs entre les producteurs et l'AFSSA¹, qui a conforté le point de vue des premiers et validé la gerle.

La deuxième partie, intitulée « Compétences marginalisées », commence par un article d'Anne-Marie Brisebarre sur « L'autruche de boucherie, l'élevage très réglementé d'un oiseau hors normes » (pp. 79-100 et 255). Bien qu'autorisé par une circulaire de 1993, l'élevage boucher

des Ratites reste extrêmement encadré par une réglementation décourageante, absurde et tatillonne, due au statut ambigu que le droit français réserve à ces animaux : il ne les reconnaît en effet, ni comme domestiques ni comme sauvages, mais comme « non domestiques », au mépris des faits qui montrent que ces autruches d'élevage sont le produit d'une sélection qui a modifié jusqu'à leur physiologie (rythme des pontes, etc.) et à leur comportement, qui induit une relation particulière, d'attachement réciproque, entre l'homme et ses bêtes. Ces complications font de l'élevage des autruches en France une aventure risquée, mais passionnante et économiquement justifiée par les qualités de cette nouvelle viande.

Dû à Frédérique Roy, le cinquième article du volume porte sur « Les herbassiers du Var face aux normes écologiques » (pp. 101-118 et 255). Ce terme d'« herbassiers » désigne des « bergers [comprendre : des éleveurs d'ovins] sans terre » (p. 102), contraints par conséquent à des déplacements incessants, transhumant depuis les collines de l'arrière-pays varois (Toulon, etc.) vers les alpages de Haute-Provence (au-delà de Barcelonnette). Sont concernés une trentaine d'exploitants (parmi les 150 éleveurs ovins de PACA), possédant chacun « une moyenne de 150 brebis mères, le seuil économiquement viable » (p. 103), en majorité des mérinos, race rustique mais relativement mal conformée pour la boucherie (gigots plats, goût fort). La condition d'herbassier est la seule possibilité laissée aux bergers qui n'ont pas les moyens d'acheter de la terre pour « s'installer ». Il s'agit d'un mode d'élevage très astreignant, qui suppose une présence permanente, toute l'année, dix heures par jour, avec le troupeau, auquel on fait brouter les talus,

1. Agence française de sécurité sanitaire des aliments. Créée en 1999, l'AFSSA a fusionné en 2010 avec l'Agence française de sécurité sanitaire de l'environnement et du travail, pour former l'Agence nationale chargée de la sécurité sanitaire de l'alimentation, de l'environnement et du travail (ANSES).

les chaumes, les *restoules* (résidus de culture), les *campas* (friches), au gré des accords ponctuels passés avec certains propriétaires ; seule l'estive libère et valorise. Dans le jeu écologique également, la position des herbassiers apparaît fragile : nourriture du bétail pour les herbassiers, l'herbe est, pour les écologistes, un bien commun à protéger. De ce fait, les herbassiers sont toujours sous contrôle. Même à la montagne, tout est fait, pensé par et pour des sédentaires : pas de terres, pas de droits. Les herbassiers évoquent en définitive des nomades que tout pousse à la sédentarisation (les techniciens du CERPAM² parlent d'ailleurs d'« herbassiers stabilisés ») ou, à l'inverse des néoruraux qui ont réussi leur conversion, des bergers en sursis.

Dans la sixième contribution, « La bête des bouchers, bouleversements d'un métier » (pp. 119-136 et 255-256), Anne-Élène Delavigne rend compte d'une enquête menée en Anjou et en Bourgogne sur un métier en voie de disparition, celui de boucher-abatteur, c'est-à-dire qui « exerçait le métier de A à Z » et avait par conséquent un contact avec les animaux vivants, contact qui conditionnait toute la chaîne du travail. La nouvelle situation, avec des bouchers qui n'abattent plus et des abattoirs sans bouchers, a entraîné une réduction du champ de l'activité et des compétences, une nouvelle organisation du travail en boucherie, ainsi qu'une segmentation de la filière, du fait notamment des crises sanitaires des années 1990 et 2000 qui ont nécessité la mise en place de la traçabilité, toujours difficile, avec de nouveaux paramètres de jugement et de traitement des carcasses dans les abattoirs industriels (adoption du sous vide, etc.).

Le septième article, « La vache et le buffle au parc du W³ du Niger, l'impossible conciliation ? » (pp. 137-157 et 256-258), de Julie Riegel, transporte le lecteur en Afrique sahélienne. Arrivés en 1984, les Peuls et leurs bovins domestiques sont perçus par le personnel du parc comme des concurrents alimentaires des herbivores sauvages, comme un danger sanitaire,

notamment pour les buffles, et, donc, comme une menace pour la conservation de la faune sauvage. En 1990, l'administration du parc a interdit la traversée des transhumants, mais ceux-ci ont passé outre : il y allait de la survie de leur bétail, mais aussi de l'expression des qualités essentielles de courage, d'endurance, d'intelligence, etc., valorisées par le code traditionnel du *pulakuu*. Une cohabitation devrait pourtant être possible car, peu après que la convention de Rio eut insisté, en 1992, sur l'importance de la sauvegarde de la biodiversité domestique, le Code rural nigérien a, lui, reconnu en 2010 la mobilité pastorale comme un droit fondamental.

Les « Conflits désamorçés », titre de la troisième et ultime partie, font l'objet des quatre derniers articles. Sébastien Boulay et Marie-Christine Cormier-Salem commencent par se pencher sur « Le mullet jaune, un produit imrāgen requalifié » (pp. 161-184 et 258-260). Pour quelque deux mille personnes issues des couches dominées de la société mauritanienne, la pêche de ce poisson représente une activité saisonnière qui s'articule autour du cycle de nomadisme pastoral, bien que la plupart se soient, depuis 1960, sédentarisées en villages de pêcheurs. Le mullet est assimilé à la gazelle, et sa pêche à une « attaque » (*ighâra*), à un combat sauvage et viril : les poissons sont littéralement capturés, par encerclement, avec des filets d'épaule maniés par des hommes dans l'eau, puis saignés pour améliorer la qualité de leur chair. À partir de 1970, l'économie de marché a commencé à faire sentir ses effets sur cette activité de pêche vivrière, non toutefois sans limites, du fait de la création, en 1976, sur la côte mauritanienne au nord de Nouakchott, du parc naturel du Banc d'Arguin. Celui-ci tente en effet d'imposer, dans cette aire protégée, un autre « rapport

2. Centre d'études et de réalisations pastorales Alpes-Méditerranée, organisme technique créé en 1977 à l'initiative des Chambres d'agriculture de la région.

3. Nom inspiré par la forme du cours du fleuve.

à la ressource », notamment en « relançant la tradition » de la pêche au filet d'épaule, jugée plus « écologique ». Mais cette technique se révélant, dans le nouveau contexte marchand, de faible rapport économique, on assiste en réalité à la « mise en scène » de la tradition, en même temps qu'à son contournement à seules fins de meilleure rentabilité.

Dans le neuvième article, sur « Le pigeonnier public, à la croisée des utopies sur le vivant dans la ville » (pp. 185-204 et 260-261), Bernadette Lizet et Jacqueline Milliet s'intéressent à un animal citoyen controversé, pour ne pas dire massivement rejeté, le pigeon biset (*Columba livia*), et à une initiative destinée à « réhabiliter cette espèce marronne inextricablement liée à la ville » et à « lui donner, enfin, une place » (p. 187) : les pigeonniers municipaux. Aujourd'hui une soixantaine à Paris et dans sa banlieue, ces pigeonniers sont nés à Châtillon, à l'initiative de la Société protectrice des oiseaux en ville, pour concilier les points de vue des partisans des pigeons et de leurs opposants. Il s'agit de « pigeonniers contraceptifs » dont le but est de « réguler sans tuer », par distribution de graines contraceptives et remplacement des œufs par des œufs factices. Malgré des débuts hésitants, ces pigeonniers sont devenus des signes d'« éco-responsabilité » et de « citoyenneté », et se sont répandus : Bobigny, Boulogne-Billancourt... Pour remédier à la réticence des employés municipaux, une nouvelle profession a été créée : la maintenance, avec ses « mainteneurs » ; on assiste également à la naissance d'« une culture du pigeonnier public » avec ses valeurs (« paix sociale et esthétisation ») et ses objectifs propres (revalorisation du « rat volant » et conciliation avec les nouvelles sensibilités animalitaires).

Sujet annoncé de la dixième contribution, « Le lémur noir de Madagascar, entre protocole scientifique et règles sociales » (pp. 205-219 et 261-262) de Claire Harpet et Françoise Bayart sert ici de prétexte à une expérience d'observation réciproque d'une ethnologue et d'une éthologue s'intéressant

toutes deux à *Eulemur macaco*, en tant qu'animal sacré dans certains villages de Madagascar, ici en pays sakalava, pour l'une, en tant qu'espèce zoologique endémique, pour l'autre. S'exprimant à la troisième personne, elles exposent successivement ce qu'elles appellent leurs « points d'appui » respectifs – zoologie et « mythologie » (plus ou moins confondue, ici, avec l'ethnologie !) –, leurs « points d'impact » – pratiques scientifiques et croyances locales, la zoologue décrivant ses manipulations, limitées par le respect dû aux croyances locales –, leurs « points d'attache » – protection et participation –, leurs « points de convergence » – coopération et transmission – et leurs « points de fusion » – quand les résultats scientifiques recoupent les mythes... Outre que la démarche commune, sous des apparences d'empirisme, est difficilement compréhensible, on en apprend plus sur la zoologue que sur l'ethnologue, dont les méthodes et les résultats demeurent peu explicites, sauf peut-être sur le statut privilégié du lémur noir chez les Sakalava.

La onzième et dernière contribution offre un témoignage personnel, documenté et éclairant de Patrick Blandin, intitulé « Le papillon, de la nature à la boîte, regard sur le collectionneur, ses motivations et ses pratiques » (pp. 221-247 et 262-263). L'auteur raconte comment, motivé dès son plus jeune âge par un grand-père entomologiste amateur à une époque où l'agriculture intensive et les insecticides n'avaient pas encore décimé les populations d'insectes, et inspiré par la contemplation du livre *Joyaux ailés*⁴ que son père lui avait offert et par la fréquentation du « comptoir naturaliste » *Nérée Boubée & Cie*, sis place Saint-André-des-Arts à Paris (avant de sombrer rue Monge, où il a récemment fermé), il s'est orienté vers l'entomologie, puis spécialisé, sur les conseils d'un de ses professeurs, pour ne pas rester un simple « philatéliste », dans l'étude des Ornithoptères et des Morphos.

4. *Joyaux ailés. Atlas colorié des plus beaux papillons*, Stuttgart, Schuler, 1955.

Chemin faisant, il livre au lecteur une foule d'informations vécues sur le monde fascinant des collectionneurs de papillons, imbrication étroite et complexe d'amateurs et de scientifiques professionnels, de « chasseurs » sur le terrain et d'intermédiaires comme le célèbre Eugène Le Moulton (1882-1967), une figure typique du « commerçant-savant », qui tenait boutique rue Duméril (XIII^e arrondissement), à deux pas du Laboratoire d'entomologie du Muséum. Pour tous ces passionnés, du fait de la diversité des moyens utilisés pour obtenir des papillons – capture directe ou indirecte (par des correspondants), échange, achat... –, « l'accumulation n'a d'autre limite que le temps, la place, et l'argent... » (p. 228). Les plus scrupuleux se posent la question de l'impact des collectes sur les populations de chaque espèce et réfléchissent à des critères de capture : « une collecte responsable est une collecte raisonnée » (p. 244). Loin d'être une « accumulation de cadavres », conclut Patrick Blandin, « la collection de papillons est une expression de ces deux capacités [la curiosité et la faculté d'entrer en relation esthétique avec son milieu et les autres êtres vivants qui l'habitent]. Elle trouve peut-être là sa légitimité » (p. 245).

L'ouvrage se termine par une bibliographie (pp. 249-263) de quelque 200 titres classés par chapitres, ceux-ci se trouvant, du coup, séparés de leurs références. En revanche, chaque contribution est opportunément complétée par une carte et quelques illustrations.

Au total, le livre éclaire un riche bestiaire d'espèces et de statuts animaux, répartis sur une large palette de milieux géographiques où seule l'Asie brille par son absence⁵.

Quels que soient les problèmes posés et les solutions apportées, le point commun à presque toutes les situations présentées ici tient aux contradictions qui séparent, sous des modalités diverses, les impératifs d'une gestion raisonnée et les pressions productivistes et animalitaires, elles-mêmes antagonistes. À cet égard, il faut savoir gré aux auteurs du volume d'avoir su résister aux sollicitations idéologiques de tous bords, particulièrement vives de nos jours dès que les animaux pointent leur nez, pour s'en tenir aux réalités observées sur le terrain.

Néanmoins, le parti pris de diversité et de pluridisciplinarité adopté nuit quelque peu à l'unité du volume, celui-ci donnant parfois l'impression de partir dans toutes les directions, même les plus incertaines (comme dans le chapitre X sur le lémur noir). La majorité des auteurs étant des ethnologues, on s'étonne en particulier de voir souvent ici l'humain être relégué à l'arrière-plan, loin derrière les animaux, et sans que ceux-ci soient sollicités pour leurs propriétés de révélateurs de celui-là. Il y avait pourtant là une problématique pleinement anthropologique et un champ inépuisable d'investigation, qui auraient pu fournir à l'ensemble la ligne de faite qui lui fait défaut.

Jean-Pierre Digard

5. Cf., par exemple, Nalini Balbir & Georges-Jean Pinault, eds, *Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien*, Paris, Honoré Champion, 2009 (« Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques » 345). Voir aussi mon compte rendu dans *L'Homme*, 2011, 198-199 : 454-460.

Daniel Bass

Everyday Ethnicity in Sri Lanka. Up-Country Tamil Identity Politics

London-New York, Routledge, 2013, 228 p., bibl., index, ill.

(« Routledge Contemporary South Asia Series » 6).

ON TROUVE d'emblée deux intérêts majeurs à l'ouvrage de Daniel Bass. Le premier est de s'intéresser à une diaspora relativement peu étudiée, celle des travailleurs tamouls des plantations de thé du Sri Lanka. Le second est de proposer une approche ethnographique qui tranche avec l'abondante littérature essentiellement théorique qu'anthropologues et politistes ont consacrée aux phénomènes de diaspora.

Les études sur la diaspora jouissent incontestablement d'un effet de mode. Parmi elles, les communautés hindoues ont déjà offert des analyses stimulantes à partir de situations diverses (l'hindouisme des communautés *upper-class* aux États-Unis¹, l'hindouisme des descendants d'engagés de Trinidad²). Il est vrai que ces communautés porteuses d'un hindouisme exporté hors de l'Inde (son territoire de référence souvent pensé comme unique), posent de passionnants défis à l'analyse anthropologique. Car si pareilles études nécessitent une familiarité préalable avec l'Inde, c'est nécessairement un hindouisme local et évolutif, qu'il faut privilégier. Or, la force prêtée aux traditions séculaires hindoues et la réactivation récente des liens de ces communautés hindoues avec l'Inde de leurs ancêtres mènent trop souvent les observateurs à négliger l'importance du contexte local (le pays « hôte ») dans la construction de cet hindouisme

hors Inde, contribuant par cette littérature savante à renforcer la performativité de l'idée même de diaspora.

Daniel Bass prend à bras-le-corps nombre de ces débats, à partir de l'étude de la communauté hindoue tamoule dont les ancêtres sont venus au XIX^e siècle travailler dans les plantations de thé des collines (*up-country*) du Sri Lanka. Estimée à plus d'un million d'individus (7,4 % de la population nationale), cette communauté hindoue forme une diaspora *next door* puisque le Sri Lanka n'est séparé de l'Inde que d'une centaine de kilomètres. Si la rapide traversée en bateau n'est sans doute pas comparable avec les longues traversées qui menèrent, à la même époque, les engagés indiens jusqu'à la Caraïbe, l'auteur souligne néanmoins que le trajet à pied de la côte sri lankaise jusqu'aux plantations durait, lui, un mois entier, avec des taux de mortalité allant jusqu'à 25 % (p. 29) !

À la différence des diasporas sud-asiatiques contemporaines (étudiants qualifiés en Amérique du Nord) ou anciennes (marchands en Asie du Sud-Est),

1. Cf. Prema Kurien, *A Place at the Multicultural Table. The Development of an American Hinduism*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2007.

2. Cf. Steven Vertovec, *Hindu Trinidad. Religion, Ethnicity, and Socio-Economic Change*, London, Macmillan, 1992.

les travailleurs des plantations sri-lankaises ont toujours été une main-d'œuvre bon marché et corvéable, dont la gloire tient plus dans la capacité de survie et d'adaptation que dans le succès économique et social. Bien que l'auteur fasse observer avec raison, la capacité d'action (*agency*) des travailleurs tamouls, ces derniers apparaissent comme des victimes à répétition de l'histoire. Ils furent d'abord victimes de la violence coloniale qui les fit s'expatrier d'une périphérie de l'Empire à une autre. Ils furent ensuite victimes de la violence structurelle du système de plantation et de sa variante locale : le système *kankani*, du nom des recruteurs contremaîtres tamouls dont l'image de « mauvais flics » née des abus de pouvoir (violence, usure), faisait passer, par comparaison, les colons anglais propriétaires des plantations pour les « bons flics » (p. 34). Victimes encore de discriminations de la part des Cinghalais qui ne voulaient pas reconnaître leur légitime ancrage territorial et culturel local, au point de les priver de nationalité au moment de l'indépendance du Sri Lanka, en 1949. Victimes, toujours, de l'indifférence ou de la ségrégation de la part des « Tamouls de Jaffna », plus élevés dans la hiérarchie des castes mais aussi en termes de classes sociales et depuis longtemps installés au Sri Lanka. Victimes enfin de la guerre civile entre Tigres tamouls (que les travailleurs des plantations ne soutiennent pas) et Cinghalais, qui les a forcés à retourner en masse en Inde (40 % d'entre eux, soit 500 000 individus entre 1967 et 1984 !).

L'auteur consacre les premiers chapitres à un état des lieux théorique. Il définit précisément chacune des catégories qu'il emploie, dont l'« ethnicité » qui donne son titre à l'ouvrage. L'argument principal centré sur l'ethnisation de l'identité reste cependant parfois ambigu. Si la construction identitaire des *Up-Country Tamils* repose bien sur l'« ethnicité », cette dimension laisse de nouveau place à la caste et à la classe sociale lorsque confrontée aux Tamouls de Jaffna avec qui l'ethnicité partagée ne stimule guère d'intérêts communs ni de

compréhension réciproque. Inversement, la supposée transformation du système des castes au Sri Lanka (qui ne s'exprimerait plus « que » dans les mariages, les pratiques religieuses et la politique, p. 31) néglige les processus d'évolution des castes (dont l'ethnisation) en Inde même.

Tout au long de l'ouvrage, Daniel Bass aborde les débats classiques avec prudence, fort d'un matériau ethnographique tout en nuances. Ainsi en est-il, par exemple, du cricket comme vecteur (ou témoin) d'identification ethnique, question traitée par l'auteur tout en soulignant les risques de surinterprétation. De même refuse-t-il de voir l'*agency* comme une propriété des individus, préférant identifier et étudier des *agentive moments* (p. 98). On notera également le souci, chez l'auteur, de décrire avec précision les lieux de vie des travailleurs (plantation, résidence) et d'illustrer la présentation du système de recrutement et d'encadrement par les discours d'acteurs locaux, dont celui d'un ancien chef *kankani* (p. 34). Toujours attentif à contextualiser ses matériaux, l'auteur assume avec beaucoup d'honnêteté sa présence sur le terrain et dans le récit. D'où plusieurs passages aussi croustillants qu'intéressants, tel cet épisode où l'ethnologue, heureux d'avoir enfin l'occasion d'assister à une représentation théâtrale « traditionnelle », perle de la culture tamoule mais rarement mise en scène, se retrouve finalement devant un poste de télévision à partager avec des travailleurs tamouls du camp un film cinghalais classique sous-titré en anglais (p. 158) ! Ou cet autre contre-exemple de recherche de l'« authentique », qui voit l'ethnologue se transformer, avec d'autres membres d'une ONG, en jury de concours de *kolam*, dessins rituels sur le sol que pourtant les femmes des plantations ne réalisent plus de nos jours...

C'est là que l'auteur s'expose, à mon sens, à l'une des critiques que l'on peut également adresser à nombre d'études sur la diaspora. La focalisation sur une élite autoproclamée, les « entrepreneurs ethniques » (p. 3) et les ONG, finit par

éclipser les réalités des travailleurs du thé que l'auteur prétend pourtant placer au cœur de l'étude. Daniel Bass n'exploite pas toujours suffisamment ses matériaux ethnographiques pour convaincre de la pertinence des « débats sociaux et politiques englobants de l'ethnicité, de l'identité et de la citoyenneté » (p. 3) dans la vie et les représentations des premiers concernés.

On regrettera d'autant plus ce biais que l'auteur consacre plusieurs chapitres réussis à l'ethnographie. Ainsi le passage décrivant le festival dédié à la déesse Mariyamman au sein d'une plantation (p. 130 *sq.*). Alors que les matériaux donnent un relief particulier à l'un des arguments cruciaux de l'ouvrage, l'importance de l'« installation locale » (*emplacement*) parallèlement au « déplacement » originel (*displacement*) dans les études de la diaspora, l'auteur insiste à nouveau sur la dimension plus ethnique que religieuse qui serait typique des pratiques religieuses en diaspora (p. 140).

Enfin, un dernier chapitre sur le retour des travailleurs en Inde (« Home and Homeland ») particulièrement prometteur clôt l'étude. L'auteur a prolongé son enquête chez ces soi-disant « rapatriés » dont il souligne avec pertinence qu'il serait préférable de les appeler « expatriés » tant leur familiarité avec l'Inde de leurs ancêtres a été mise à mal par des générations pendant lesquelles tout lien était absent (contrairement aux Tamouls de Jaffna qui ont été en mesure de conserver ce lien). Systématiquement discriminés en tant qu'« Indiens » par les Sri Lankais malgré l'ancrage local que Daniel Bass observe, ces « rapatriés-expatriés » devinrent des « Gens de Sri Lanka » à leur arrivée en Inde.

Là encore, l'auteur fait preuve de nuances louables. D'un côté, il note que le bénéfice du « retour » en Inde est visible dès la seconde génération là où cent cinquante ans d'ancrage au Sri Lanka n'ont guère amélioré la situation de la communauté (p. 166), semblant souligner l'avantage mobilisable d'un contexte culturel partagé. D'un autre, Bass montre combien ceux qui ont réussi leur retour ne sont pas ceux qui sont retournés aux villages de leurs ancêtres, mais ceux qui ont fait valoir leurs compétences de travailleurs du thé en se faisant embaucher dans les plantations indiennes des monts Nilgiri, insistant sur l'importance du contexte socio-économique plus que « culturel » (p. 168).

Malgré ces quelques réserves, l'ouvrage tient en bonne partie cette gageure de présenter une image à la fois ethnographique et contextualisée des travailleurs tamouls des plantations de thé sri lankaises. Il contribue, en outre, à illustrer l'importance du contexte local dans lequel les communautés se sont ancrées, parallèlement au déplacement originel que les théories de la diaspora ont trop tendance à lui privilégier. Invitant à une comparaison opportune avec d'autres communautés d'Indiens, travailleurs engagés à Maurice ou dans la Caraïbe, dans le même contexte des plantations coloniales, Daniel Bass note d'ailleurs que les *Up Country Tamils* du Sri Lanka partagent des « similitudes plus fortes » avec ces autres contextes de plantations de par le monde qu'avec la situation indienne (p. 187).

Mathieu Claveyrolas

À L'ÈRE du global-politique, comment la transnationalisation du pouvoir peut-elle redessiner l'ensemble des rapports sociaux et politiques à l'intérieur d'un État ? Cette étude sur le Kirghizstan nous offre un exemple concret. Son auteur, Boris Pétric, y esquisse un cadre détaillé des transformations qui ont suivi l'ouverture au libéralisme de ce petit pays d'Asie centrale, ancienne république de l'Union soviétique.

Le changement, tel un fil rouge, traverse tout l'ouvrage. Déjà annoncée dans le titre *On a mangé nos moutons*, la fin des activités économiques productives, en faveur d'une économie de *captage des ressources* générée par l'aide au développement, est le point de départ d'une réflexion, qui s'étend ensuite à tous les niveaux de la vie sociale kirghize.

Le regard est celui, attentif, de l'anthropologue qui, dès le début, présente ce livre comme un voyage au cœur de la logique politique kirghize. Cependant, le lecteur est tout de suite avisé : il ne s'agit pas d'une chronologie des grands événements, mais d'une analyse fine et approfondie des relations sociales se tissant dans une réalité où, désormais, le pouvoir politique n'est plus seulement l'apanage de l'État. L'auteur illustre l'action des différentes forces externes qui interviennent et façonnent la réalité politique du Kirghizstan. Il nous démontre que, dans ce pays, la libéralisation économique ne peut que s'inscrire dans une métamorphose plus profonde, au regard notamment de l'organisation politique et de la gestion du pouvoir.

À partir de 1993, le Kirghizstan s'ouvre à l'aide internationale. Les grandes organisations, comme l'ONU, l'OSCE, la Banque mondiale, l'Union européenne, la Banque asiatique de développement, le FMI et toute une myriade d'ONG arrivent dans le pays avec leur programme de développement. Pourtant, l'action de ces nouveaux acteurs ne se limite pas au développement, mais

intervient et modifie la vie sociale kirghize dans son ensemble.

L'anthropologue nous mène au cœur de ces flux d'individus et de produits qui, constamment, franchissent les frontières du pays. Nous devenons, ainsi, les spectateurs des ces énormes vagues d'expatriés, de migrants, mais aussi de marchandises traversant et redessinant les espaces et les rapports entre les personnes qui les habitent. Sur le fond, les vestiges matériels et immatériels de l'Union soviétique investissent des fonctions différentes, puis trouvent une vie nouvelle dans l'actuel Kirghizstan.

Spécialiste de l'Asie centrale, Boris Pétric choisit, pour cette enquête au Kirghizstan commencée en 2001, une stratégie de terrain par itération, opérée au cours de plusieurs missions de courte durée. L'enquête débute dans le nord du pays, dans la région de Naryn, et se poursuit dans la capitale, Bichkek. Ensuite, dans le souci de suivre le mouvement des hommes et des marchandises, le terrain se fait multisite. Il conduit souvent le chercheur en dehors du pays, à Moscou, auprès des migrants kirghizes, à Bratislava, au bureau régional du Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) et à New York, au siège du même PNUD. Jusqu'au moment où, à la fin de l'enquête, nous retrouvons l'anthropologue dans le rôle d'observateur pour l'OSCE, lors des élections législatives de mars 2005 à Bichkek. La multiplication des points de vue s'ajoute ainsi aux nombreuses pratiques quotidiennes observées, en nous offrant un des meilleurs exemples de ce que devient l'enquête anthropologique à l'heure de la globalisation.

« Où sont passés nos moutons ? » est le premier des sept chapitres qui composent l'ouvrage. L'auteur reprend ces mots de l'ancien Premier secrétaire de la République socialiste soviétique kirghize, Tourdakoun Ousoubaliev, pour symboliser la première

question fondamentale qui émerge de cette enquête. Il s'agit de l'effondrement de la production des moutons mérinos élevés au Kirghizstan pour l'économie textile soviétique, et qui constituait une des principales ressources du pays. Cependant, la disparition de ce secteur productif autour de la laine ne reste pas sans conséquences sur le plan sociopolitique. Elle entraîne l'écroulement du kolkhoze comme institution structurant les rapports de pouvoir et l'accès aux ressources. Les observations de l'anthropologue nous font constater une privatisation de l'économie qui se réalise de façon partielle et approximative. Les ressources-clés, telles que les terres arables ou celles destinées au pâturage, restent sous le contrôle de l'État. De sorte que les nouvelles élites ne se forment pas sur la base de la propriété foncière, ni à partir d'autres activités productives liées au bétail. Dans un tel contexte, ce sont les ressources venues de l'extérieur qui permettent la réorganisation de la hiérarchie, créant ainsi des *stratégies de captations*. Cette attitude prédatrice concerne tout ce que les flux liés à la globalisation peuvent acheminer : les marchandises en provenance de Chine, aussi bien que les fonds des ONG. La religion aussi devient une ressource immatérielle susceptible de fournir des moyens économiques captés à l'extérieur. On s'aperçoit alors que la soudaine réislamisation de la région n'est pas sans liens avec la circulation de l'argent de l'islam mondialisé, ou avec l'argent de la lutte contre l'islamisme et le terrorisme.

L'auteur nous dépeint avec précision la nouvelle figure du pouvoir, l'homme qui a pris la place du berger : le *biznesman*. Ce dernier se veut l'incarnation des valeurs libérales et s'identifie, par un fort dynamisme, aux « affaires ». Pourtant, l'enquête anthropologique révèle que, dès que ces hommes arrivent à obtenir un certain succès économique, ils essaient de le convertir en pouvoir politique par la construction de réseaux familiaux et sociaux denses. Les bazars, par exemple, se chargent d'une double fonction : lieux destinés à la vente des produits

d'exportation, ils servent également à nouer des relations de dépendance avec les clients. Ces liens clientélares restent indispensables dans un pays où la légitimité des responsables politiques se fonde encore sur la redistribution de la richesse, comme c'était le cas durant l'ère soviétique.

Quand ce ne sont pas les marchandises qui voyagent, ce sont les hommes qui se déplacent, alimentant d'importants flux migratoires, notamment vers la Russie. La migration devient une autre stratégie pour capter des ressources à l'extérieur du pays. Néanmoins, les quelques portraits de ces migrants présentés dans l'ouvrage dévoilent une réalité éloignée de la mobilité telle qu'elle est valorisée par certaines organisations internationales. Ils nous parlent plutôt des risques et des difficultés de l'intégration économique et sociale des migrants kirghizes qui, en Russie, font l'objet d'une croissante stigmatisation ethnique.

Les deux derniers chapitres de l'ouvrage sont consacrés à la description du politique dans ce laboratoire de la bonne gouvernance qu'est devenu le Kirghizstan. Or, nous sommes loin d'y découvrir des valeurs démocratiques universellement partagées. La réalité décrite est celle d'une *transnationalisation du politique*, c'est-à-dire « la rencontre entre un État en construction et tout un ensemble d'acteurs (internationaux et transnationaux) qui participent au changement social » (p. 190). Dans ce contexte, même « l'observation électorale internationale forme un dispositif de pouvoir qui participe à la (dé)légitimisation d'un pouvoir politique national » (p. 192).

Cette enquête, extrêmement dense et riche, nous ouvre à des réflexions importantes qui dépassent le cas particulier du Kirghizstan. Elle signale l'émergence d'un nouveau type d'espace politique. Sur le plan méthodologique, l'ouvrage démontre toute la pertinence des outils anthropologiques pour analyser et comprendre une réalité sociale complexe qui se construit sous l'impulsion d'acteurs locaux et globaux.

Roberta Rubino